الفصل الخامس

الاستقرار وتشكل مفهوم الدولة

مقدمة

النتيجة التي انتهت إليها الفصول السابقة، وخاصة الفصل الرابع، هي أن الشِّرك في نجد كان محدوداً في نطاقه وبسيطاً في مضمونه، قبل الحركة الوهّابية وفي أثنائها. وهو ما تؤكده مختلف المصادر المحلية العائدة إلى الحقبة التي سبقت الوهّابية؛ إذ لا تعطي هذه المصادر إلا صورة واحدة عن أهل نجد، وهي أنهم كانوا شديدي الالتزام بشعائر الدين[1]. نقرأ في تلك المصادر عن الناس وهم يرتادون المساجد لأداء الصلوات، ويوقفون العقارات لتحسين أوضاع المساجد وأئمتها، ويتصدّق الموسرون منهم على المحتاجين في شهر رمضان. ربما إن القليل منهم كانوا يذهبون إلى الحج، وسبب ذلك واضح. كان أغلب الناس يعانون الفقر المدقع، وبالتالي لم يتوفر لهم شرط الاستطاعة. أما الذين كانوا يستطيعون فقد ذهبوا إلى الحج غير مرة. ولعلّ الأكثر دلالة على مدى الالتزام بشعائر الدين هو حرص أهالي الحاضرة على أن تكون حياتهم موافقة للشريعة الإسلامية الغرّاء كما يتبيّن من استفتائهم علماءهم عن قضايا تتعلق بحياتهم اليومية، ومدى موافقتها لأحكام الشريعة كما يراها

(١) عن الحالة الدينية في مجتمع الحاضرة، انظر: عبد الله الصالح العثيمين، «نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» مجلة **الدارة**، السنة ٤، العدد ٣ (١٩٧٨)، ص ٤٠ ـ ٤١.

هؤلاء العلماء[٢]. وبما أنّ هؤلاء العلماء كانوا بأغلبيتهم الساحقة حنابلة، لا يتساهلون كثيراً في موضوع الشرك، فإنّ هذا مؤشّر على تهافت مقولة (الفرضية الدِّينية) إن نشأة الحركة الوهّابية كانت، في أساسها، بدافع من فساد معتقدات الناس، مما سهّل، بحسب هذه الفرضية، تفشّي الشِّرك في تلك البقعة من الجزيرة العربية. هذا في حين أن تاريخ هذه المنطقة يظهر أنّ الأمر كان على العكس من ذلك تماماً.

لا ريب في أنّ الحركة الوهّابية أعادت صياغة نظام المعتقدات في مجتمع نجد، لكنها عندما فعلت ذلك لم تنقله من حالة الشرك إلى حالة الإيمان. ما فعلته هو أنها أعادت صياغته ليكون أكثر توافقاً مع رؤيتها الفكرية والسياسية للمجتمع، وهي رؤية تتخذ الكتاب والسنّة مرجعية لها. وفي هذا السياق أرادت الحركة ونجحت في نقل نقطة ارتكاز ثقافة مجتمع الحاضرة إلى مكان آخر: **دينياً**، نقلت نقطة الارتكاز من الفقه إلى التوحيد، **وسياسياً** من حالة المدينة ـ الدولة أو المدينة المستقلّة،

---

(٢) مؤشرات الالتزام بأركان الإسلام وبأهداب الدين كثيرة، تزخر بها المدونات المحلية لتاريخ نجد، ووصايا الوقف التي وصلت إلينا من القرن الثامن وحتى القرن العاشر الهجريين، وهي ليست كثيرة. وقد تمت الإشارة إلى ذلك في الفصول السابقة. والمؤشرات ذاتها موجودة في الشعر الشعبي عن تلك الفترة الزمنية. لكن أهم مصدر من هذه الناحية مجموع أحمد المنقور **الفواكة العديدة في المسائل المفيدة**، وهو كتاب فقهي من أوائل القرن ١٢هـ/ ١٨م، أي قبل ظهور الوهابية. وقد جمع المؤلف بين دفتي هذا الكتاب بجزأيه فتاوى ونقولات عن كل ما يتعلق بحياة المسلم تقريباً من صلاة وزكاة وبيوع وتجارة ومغارسة وزواج وطلاق وإحياء وملبس ومشرب ومأكل وعقار وحج وأضحية، إلى غير ذلك من الموضوعات. وهذا يدلّ على أنّ هذه الموضوعات تحتل الصدارة في اهتمام المجتمع. والأهم في دلالة الكتاب أن جلّ الآراء والفتاوى التي يحتويها حول تلك الموضوعات كانت مأخوذة عن علماء نجديين، وخاصة شيخ المؤلف، قاضي الرياض عبد الله بن ذهلان. وكثيراً ما تأتي الفتوى في الكتاب إجابة عن سؤال في شكل استفتاء. وهو ما يعكس أنّ الناس في ذلك الزمن كانوا كثيراً ما يستفتون العلماء حرصاً منهم على عدم مخالفة قواعد الدين. هذا أحد الأسئلة، وهو سؤال يكشف ما أشير إليه. يقول السؤال أو الاستفتاء: «ما قولكم إذا تغيّر ماء بئر بسبب رج الآدمي لها بالدلو، هل يكون الماء طهوراً، أم لا؟ وإذا كانت بئراً موقوفة لنفع المسلمين، وغالبها للمصلين، فأخرج منها شخص دلواً مملوءة ماء، والحال أنّ الدلو وقف كذلك أو شرع في إخراجها، ثمّ أتى آخر فأخذها منه، هل يكون ذلك الماء مغصوباً، أم لا؟». انظر: أحمد بن محمد المنقور، **الفواكه العديدة في المسائل المفيدة**، ٢ ج، ط ٤ (بيروت: مركز الطباعة الحديثة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ج ١، ص ١٨. انظر أيضاً: ص ١٩٤، ١٩٧، ٢٢٠، ٢٥١ و٣٧٢. واللافت أن المؤلف تناول، نقلاً عن ابن حجر الهيثمي المكي، مسألة حكم شرب القهوة، أحلال هو أم حرام؟ (ص ٤١٠ ـ ٤١٣).

إلى الدولة المركزية. كما إن الحركة أعادت صياغة الفكر الدِّيني أيضاً ليركّز بشكل يكاد يكون حصرياً على مفهوم التوحيد، وخاصة توحيد الألوهية وأولويته على توحيد الربوبية. لذلك، تعيّن إعادة صياغة التعليم الديني بعيداً عن أن يكون محصوراً في علم الفقه كما كان عليه خلال الحقبة التي سبقت الوهّابية، وتحويل تركيزه إلى علوم الحديث والتوحيد وتفسير القرآن الكريم، وهي علوم تُعنى جميعها بموضوع العقيدة. لم تكن أغلب هذه التغييرات معنيّة بمسألة الشِّرك على وجه التحديد، قدر عنايتها بإعادة تنظيم السلطة في المجتمع كله، ومن ثَمّ إعادة تنظيم هياكله القضائية والتعليمية والثقافية، بما يتناسب مع ذلك. وهذا في حدّ ذاته يُظهر أنّ دور الحركة الوهّابية قد تجاوز حيِّز الدِّين، والإصلاح الدِّيني إلى حدٍّ بعيد ليشمل نواحي الخطاب السياسي وبناء الدولة. لقد كان إسهام الحركة في إقامة الدولة السعودية الأولى هو الأهمّ في هذا المجال، ولا سيما في أثناء المرحلة التكوينية لهذه الدولة. وعلى صلة لصيقة بذلك كان التغيير الذي أحدثته الحركة في الثقافة السياسية لمجتمع الحاضرة الذي كانت تهيمن عليه ثقافة المدن المستقلّة، حيث كان يسود نمط الدولة ـ المدينة ذات النزعة الاستقلالية. وسنبيّن لاحقاً أنه كان لتغيير الخطاب الدِّيني صلة وثيقة بالرسالة الدِّينية والعالمية للحركة الوهّابية ومفهومها المحوري المتمثِّل في توحيد الألوهية (إخلاص العبادة لله وحده، والخلوص له من الشرك). وقد مثّل التوحيد السياسي، والتوحيد الديني (وحدانية الله) بمفهومهما الشامل بديلاً جديداً آنذاك للتركيبة السياسية التي كانت تهيمن عليها البلداتُ والمدن في المناطق الحضرية في نجد، والقبائلُ البدوية في الصحراء. أي إن تضافر مفهومي الوحدة السياسية ووحدانية الله أو توحيد الألوهية، كان حينها بمثابة النقيض السياسي لحكم العائلات في المدن، والنقيض الأيديولوجي للقبيلة في الصحراء، وكلاهما كان أضيق وأكثر حصرية من مفهوم الدولة الذي جاءت به الحركة.

إلى جانب هذا الدور الموسع والعميق الأثر، كان هناك السياق التاريخي الذي نشأت فيه الحركة الوهّابية. وكما أشرنا لم يكن تردّي الأوضاع الدِّينية أحد الخصائص الأساسية لهذا السياق، بل إنه تميّز على العكس من ذلك بتردّي الأوضاع السياسية في نجد، كما ظهر في

النزاعين السياسي والعسكري الشرس بين البلدات المستقلّة وداخلها، وبين هذه البلدات والقبائل، وهو نزاع أدّى، في غياب حكم مركزي، إلى تردّي الأوضاع، وانعدام الاستقرار السياسي. كما تميّز السياق أيضاً بحقيقة أنّ التعليم الديني كان قد تحوّل في نجد إلى تقليد راسخ قبل ظهور الوهابية بزمن طويل، وهو ما يتضح في أن من قاد المعارضةَ ضد الحركة وألهبها كانوا علماء دين محليين، ما يشير إلى أن الوهّابية لم تولَد من فراغ ديني.

عندما نأخذ الدور العميق الأثر للحركة الوهّابية، مع السياق حيث وُلدت وأدت دورها فيه، نجد أن ذلك يتنافى، على العموم، مع زعم أن إسهام الحركة وتأثيرها كان مقتصراً على الدِّين. كما يتنافى مع دعوى أن جذورها دينية أساساً، لأن المؤشرات كافة تدلّ على أنّ هذه الجذور كانت ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. وبالتالي، فإنّ قناعة الوهّابيين، وهي قناعة عقدية، بضرورة تغيير الخطاب الدِّيني للمجتمع، وإطلاق عملية تشكيل دولة مركزية، لا بدّ من أنه جاء رداً على وضع سياسي واجتماعي ضاغط، أكثر من كونه تعبيراً عن حاجة دينية، حتى وإن كان منشأ ذلك الشعور بالواجب الديني للتغيير. يستتبع ذلك أمران: فمن **ناحية**، مع أنّ الوهّابية كانت حركة دينية، إلا أنّ نشأتها لم تكن رداً على أي وضع ديني معيّن. وإنما كانت رداً على شيء آخر، وهذا الشيء هو جماع الأوضاع الاجتماعية والسياسية. هل كان الدين، أو الحالة الدينية، جزءاً من هذا الجماع؟ الإجابة لا بد من أن تكون على النحو الآتي: من حيث التكوين، أو بنية المجتمع، لا شك في أن الدين كان جزءاً من نسيج مجتمع الحاضرة. أما من حيث الإشكالية التي كان يمرّ بها التكوين، فالدين لم يكن جزءاً من ذلك. كانت الأوضاع الاقتصادية والسياسية تمثّل مشكلة حادة، أصبحت معها تهدّد وجود المجتمع. وإن لم يكن الشرك موجوداً كحالة دينية منتشرة، فإنّ مساهمة الدين في تلك المشكلة كانت محدودة آنذاك. ومن **ناحية أخرى**، وعلى النقيض من الفرضية الدِّينية، من المهم الإشارة إلى أنّه لا يوجد أساس للزعم بأن العامل المحرِّض على ظهور الحركة الوهّابية كان عاملاً معيّناً من دون غيره، أو أنه كان سبب نشأتها، في الوقت الذي كانت الحركة تتداخل وتتقاطع فيه مع أوضاع وظروف اجتماعية وسياسية مختلفة، كانت بدورها

تتداخل في ما بينها. كانت الحركة إلى جانب ذلك تضطلع، في الوقت عينه، بدور تجاوز في حدوده وتأثيره إطار المجال الدِّيني بكثير. بعبارة أخرى، كانت الحركة الوهّابية نتاجاً اجتماعياً سياسياً، تشكلت بطبيعتها الدينية ـ السياسية، وبدورها في سياقٍ كانت أغلب العوامل المؤثّرة فيه علمانية الطابع. لكنّها بمبادرتها إلى طرح فكرة الدولة، ثمّ إطلاق عملية بناء هذه الدولة من خلال اتفاق الدرعية، تكون الحركة قد أخذت زمام المبادرة في إعادة صياغة القوى الاجتماعية والسياسية ذاتها التي أدّت إلى نشأتها في المقام الأول. كان ظهور الحركة بهذا المعنى، وفي هذا السياق، تعبيراً عما هو أهم وأكبر من مسألة الشرك، وهو وصول عناصر تشكّل الدولة في مجتمع الحاضرة النجدية إلى مرحلة نضوج لم تعرفها من قبل[٣].

إن المشكلة الرئيسة التي تواجه الفرضية الدِّينية، كما رأينا، ليس أنها تفتقر إلى السند التاريخي فحسب، بل تعاني عوراً منهجياً ذاتياً. فعوضاً عن أنّ الشرك أقلّ وزناً وأهمية من أن يفسر حدثاً بحجم ظهور الحركة وقيام الدولة، إلا أنّ الفرضية ركّزت بذلك على العامل المفقود في الواقع الاجتماعي للحاضرة، وتجاهلت العامل الحاضر في المصادر كلها تقريباً. فالتدهور لم يطل الحالة الدينية، وإنما طال الحالة الاجتماعية والسياسية، وهو ما تجمع عليه المصادر المحلية كلها، التي كتبت قبل الوهابية، وحتى تلك التي كتبت بعدها[٤]. من المتاح، بل من السهل تأكيد أنّه ليس هناك شك في أنه لم يكن للشرك، ولا لتدهور الحالة الدينية بشكل عام، أي شأن يُذكر في نشأة الحركة الوهّابية، ولا بقيام الدولة السعودية. وليس من الصعب إثبات ذلك. لكن أمام نتيجة واضحة مثل هذه، يبرز السؤال المنطقي الذي لا يمكن تفاديه، والذي من دون إجابة عليه تصبح تلك النتيجة بلا معنى: إذا لم يكن الشرك ولا

(٣) هذه الفكرة مقتبسة مع بعض التعديل من فصل بعنوان «The Standestaat»، لجيانفرانكو بوغي، حيث استعرض فيه مناقشة رائعة لبروز المدن في أوروبا في العصور الوسطى ودورها في تطوّر الدول المعاصرة هناك. انظر: Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1978), p. 36.

(٤) مثل تواريخ البسام، والمنقور، وابن ربيعة، وسوابق ابن بشر. ومن المدونات التاريخية التي ظهرت بعد الوهابية تاريخ الفاخري وابن لعبون وابن عيسى وتحفة البسام.

تدهور الحالة الدينية بشكل عام، هو المسؤول عن ولادة الحركة الوهابية، فما هو العامل المسؤول عن ذلك، والذي يمكن أن يفسر ظهور الحركة في التوقيت الذي ظهرت فيه؟ حقيقة الأمر، بحسب المصادر، أنّ الحالة الدينية في نجد كانت نسبياً، وبالمقارنة مع المعطيات الأخرى، هي العامل الثابت قبل الوهابية بما لا يقل عن ثلاثة قرون. وبما أنّها كانت كذلك، فإنّها لا يمكن أن تفسّر ظهور الوهابية ولا قيام الدولة؛ لأنّ كلاً منهما كان حدثاً جديداً، جاء استجابة لما كان يتغيّر في المجتمع وليس لما كان ثابتاً فيه. في مقابل ذلك كانت الحالة الاجتماعية والسياسية، كما سنرى، في تغيّر مستمر، وبالتالي كانت هي العامل المتغيِّر. ومن حيث إن ظهور الوهابية، ثم قيام الدولة يمثّلان معاً علامةً على التحوّل الذي كان يمرّ به مجتمع الحاضرة النجدية، فإنّ هذا التحوّل كان بالضرورة على صلة مباشرة بالتغييرات التي كانت تحدث للحالة الاجتماعية والسياسية لهذا المجتمع. وبناءً عليه، فإنّ العامل الذي كان وراء ظهور الوهابية لم يكن الأوضاع الدِّينية، وما طرأ عليها، وإنّما الأوضاع الاجتماعية والسياسية وما خبرته من تحوّلات عبر القرون التي سبقت الوهابية.

تشير الحالة الاجتماعية والسياسية هنا إلى الشكل أو البنية الاجتماعية التي يكون عليها المجتمع في مرحلة تاريخيّة معينة. وإبّان ظهور الوهابية كان المجتمع في نجد ينقسم كما هو معروف إلى بادية وحاضرة. كانت البادية تشكل أغلبية السكان، وكانت من الناحية الديمغرافية هي مصدر تغذية الحاضرة من خلال عمليّات الهجرة والاستقرار التي لم تكن تتوقف. عندما ظهرت الوهابية في مجتمع الحاضرة، كان هذا المجتمع يتخذ شكلاً اجتماعياً تمثّل في المدن - الدويلات (الإمارات) المستقلة عن بعضها، لكن التي كان يجمعها إلى بعضها إطار اجتماعي وثقافي واحد، وكانت تنتمي إلى فضاء تاريخي وجغرافي واحد أيضاً. وهذا واضح من حقيقة أنّ هذه المدن تشترك في ما بينها في كل شيء: في اللغة (العربية) والدين (الإسلام) والمذهب (الحنبلي) والعادات والانتماء القبلي. مصادر الدخل كانت واحدة: الفلاحة والتجارة والصناعة المحليّة. إلى جانب ذلك، كانت العائلة هي الوحدة الاجتماعية المحورية للمجتمع الأصغر في كل مدينة. بل كانت

هناك علاقات نسب وقرابة بين كثير من العائلات التي كانت تقطن مدناً مختلفة، بما في ذلك بعض العائلات الحاكمة. يضاف إلى ذلك الوحدة الجغرافية لمنطقة نجد، كجزءٍ من الجزيرة العربية، وما تمثّله من فضاء تاريخي مشترك.

كان هذا شكل مجتمع الحاضرة في القرن ١٢هـ/ ١٨م. قبل ذلك، خاصة قبل القرن ٨هـ/ ١٤م، لا بد من أن هذا المجتمع كان يأخذ شكلاً اجتماعياً وسياسياً مختلفاً؛ حيث تشير المصادر إلى أن البلدات والقرى، والمستقرات كانت موجودة آنذاك في كل أنحاء نجد، وخاصة المنطقة الجنوبية منها. لكن اللافت أنّ هذه المستوطنات كانت جميعها تعود إلى القبيلة وتعتمد عليها. ولذلك كانت تفتقد استقلالها الاجتماعي والسياسي، بالمقارنة مع ما انتهت إليه في بلدات وقرى مجتمع الحواضر المستقلة بعد ذلك. بعبارة أخرى، قبل القرن ٨هـ/ ١٤م كان مجتمع الحاضرة يأخذ شكل الاستقرار القبلي أو القبائل المستقرة. وهذا شكل اجتماعي سياسي لم تتمّ دراسته، ولا تتبع المراحل التاريخية التي مرّ بها. المهم أنّه بعد ذلك التاريخ، وحتى القرن ١٢هـ/١٨م، صار من الواضح أن القبيلة كانت تتصدّع، ويتراجع حضورها، وبدأ المجتمع يأخذ شكل الاستقرار العائلي، ثمّ بدأت تهيمن على المشهد مدن وبلدات الأسر والعائلات التي استقلت عن قبائلها اجتماعياً، وسياسياً استقلت عن بعضها بعضاً. إن انتقال المجتمع من حالة البداوة إلى حالة الاستقرار القبلي ثم حالة استقرار عوائل المدن هو المعنى المقصود بالحديث عن التغيّر المستمر للحالة الاجتماعية والسياسية للمجتمع، مقابل ثبات الحالة الدينية تقريباً من خلال هذه التحوّلات الكبيرة.

لا بد من الإشارة هنا إلى أنّ اختيارنا لبداية القرن ٨هـ/ ١٤م كحدّ تاريخي فاصل بين مرحلة الاستقرار القبلي، وبداية مرحلة المدن المستقلة هو اختيار على وجه التقدير بناء على ما جاء في المصادر. قبل القرن الثامن الهجري لم يكن هناك مصادر محلية مكتوبة من أي نوع تروي لنا ما كان يحدث في نجد في تلك الأيام. لكن هناك المعاجم الجغرافية، وكتب البلدان مثل كتاب **صفة جزيرة العرب** للهمداني، و**معجم البلدان** لياقوت الحموي، والمصادر التاريخية الإسلامية، مثل:

الطبري والبلاذري، والمعاجم البلدانية الحديثة عن الجزيرة العربية، مثل: **معجم اليمامة** لعبد الله بن خميس، و**معجم بلدان القصيم** لمحمد العبودي. تلتقي هذه المصادر وغيرها حول أمرين مهمين: **الأمر الأول**؛ أن الاستقرار في الجزيرة العربية، وخاصة في وسطها، قبل القرن ٨هـ/ ١٤م كان يرتبط بالقبيلة، ويتمّ باسم القبيلة. و**الأمر الثاني**؛ أنه بعد هذا القرن بدأ اسم القبيلة يختفي ليحلّ محله اسم العائلة الذي صار الاستقرار يرتبط بها وباسمها، ولم يعد يرتبط بالقبيلة. وهذا التغيّر الرمزي يخفي تغيّراً اجتماعياً أعمق هو الذي أدّى إلى ظاهرة المدن المستقلة، ثم ظهور الوهابية، فقيام الدولة، كما سيتضح لاحقاً. ويكمن العامل المحرّك وراء التحوّلات التي كانت تدفع بالانتقال من هذه المرحلة إلى المرحلة التي تليها في شيء واحد تميّز به تاريخ الجزيرة العربية حتى بدايات القرن العشرين، وهو العمليات المستمرّة لهجرات القبائل، وانتقالها من منطقة إلى أخرى، وما يترافق مع ذلك من عمليات استقرار ويترتب عليها ولا تتوقف هي الأخرى، وإن كان حجم الاستقرار يختلف من قبيلة لأخرى، ومن زمن إلى آخر، وتبعاً لاختلاف الظروف المناخية والأيكولوجية.

المجادلة

لا نعرف تماماً متى بدأ الاستقرار في وسط نجد، أو اليمامة كما كانت هذه المنطقة تعرف في صدر الإسلام. لكن من الواضح أن هجرات القبائل واستقرارها كان ظاهرة عرفت بها الجزيرة العربية منذ القدم. وكانت هذه الهجرات وما ينجم عنها من استيطان هي المصدرَ الأول والرئيس لسائر القوى الاجتماعية والسياسية المحرِّكة التي صاغت مجرى التاريخ قبل الحركة الوهّابية. وهو ما يدفعنا إلى طرح السؤالين التاليَين «ما هو النمط الاستيطاني الذي أدّى إلى نشأة الحركة الوهّابية؟ وما الذي مثّلته هذه الحركة بدورها في ذلك النمط، وفي المجتمع كله على الخصوص؟ إذا كانت جذور الوهّابية كحركة دينية تمتدّ في نسيج حضري، فإنه ينبغي في هذه الحالة إثبات وجود صلة واضحة ومباشرة بين العمليات الاجتماعية السياسية لذلك النسيج، والمتمثلة بنمط الاستيطان، وتشظّي البناء الاجتماعي كما ينعكس في سياسات المدن المستقلة والتعليم الديني، من **ناحية**، وبين الحركة من **ناحية أخرى**. لا

يكفي إثبات أن تلك العمليات كانت تسهم في عملية توسيع نمط الحياة الحضرية للمجتمع فقط. ولعلّه من الواضح أنّنا لا نستطيع الإجابة عن هذين السؤالين ما لم نفهم خصوصية النمط الاستيطاني الذي أتاح للحركة الاضطلاع بالدور الذي اضطلعت به. لذلك؛ فإن دعوى نشوء الحركة الوهّابية نتيجة لعمليات متداخلة ومتعددة الأوجه، وأهمّها ما نسميه بنمط الاستيطان، يوصلنا مباشرة إلى الأسئلة الآتية: متى ظهر النمط الاستيطاني الذي انتهى بظهور الحركة؟ وهل كان هذا هو أول نمط استيطاني في تاريخ نجد؟ أم أنه كان نمطاً مختلفاً عن نمط آخر سابق عليه؟ تعود أهمية هذه الأسئلة إلى كون الإجابة عنها سوف تتيح لنا، في حال وُجد نمطان استيطانيان، إمكانية المقارنة بينهما بطريقة تكشف طبيعة ذلك النمط الذي جاءت الحركةُ الوهّابية نتيجة له.

كان النمط الاستيطاني أحد أهم ثلاثة عناصر للبيئة التي احتضنت جذور الحركة الوهّابية وشكلت معها السياق الاجتماعي أو الحواضر التي ظهرت فيها. كان العنصران الآخران هما، الصراعات السياسية للمدن المستقلة (سياسات المدن)، ونمط في التعليم الديني كان يتمحور حول الفقه. ومن الطبيعي الافتراض هنا بأنّ نمط الاستيطان كان نقطة الانطلاق والعملية الرئيسة التي أدت إلى نشأة المدن والحواضر، وأنّ هذه النشأة فرضت بعد ذلك نمط التعليم الديني الذي يستجيب لاحتياجاتها. وبما أنّ الوهّابية ظهرت في إطار مجتمع حاضرة المدن المستقلة، واستبدلت، بعد نجاحها في السيطرة على المجتمع، بنمط التعليم الديني السائد حينها نمطاً آخر أكثر تعبيراً عن تطلّعاتها وأهدافها، فإنّ هذا يمثّل مؤشراً قوياً على صلة ظهور الحركة بالنمط الاستيطاني الذي بدأ في القرن ٨ هـ/ ١٤م، وأدّى في الأخير إلى نشأة حاضرة المدن المستقلة. ولقد كان من الطبيعي أن ترك كل من التعليم الديني وسياسات المدن المستقلة أثره أيضاً في نمط الاستيطان في سياق مجرى الأحداث. لكن هناك حقيقة تاريخية مهمة ـ لا بد من الإشارة إليها في هذا المقام ـ تعزّز فرضية الصلة بين النمط الاستيطاني ونشأة الحركة الوهّابية، وهي أن عملية الاستيطان التي بدأت في القرن ٨ هـ/ ١٤م كانت في الواقع استمراراً لعملية استيطانية سابقة في منطقة اليمامة يرجع تاريخها إلى ما قبل الإسلام، وهو الزمن الذي بدأت فيه قبيلة بني حنيفة بالتخلي عن

الترحال، والاستقرار في هذا الجزء المركزي من الجزيرة العربية. وإذا كانت هذه القبيلة قد استقرت في اليمامة قبل ظهور الإسلام بقرنين من الزمن، فمن الواضح أن المسافة التي تفصل الاستقرار المبكر عن الاستقرار المتأخّر تمتدّ لحوالى عشرة قرون. هل يمكن أن يكون نمط الاستقرار قد بقي منذ ما قبل الإسلام وحتى القرن ٨هـ/ ١٤م من دون تغيير؟ هذا ما لا نستطيع الإجابة عنه. لكن من الواضح أن نمط الاستقرار الذي بدأ بعمارة المدن ابتداءً من القرن ٨هـ/ ١٤م كان مختلفاً عن النمط الذي كان سابقاً عليه حتى ذلك التاريخ. من الممكن رسم المسار التاريخي للتحوّلات الاجتماعية على النحو الآتي: ترتّب على هجرات القبائل، مع عوامل أخرى مثل الحروب والمناخ والبيئة نمط من الاستقرار أدّى إلى نشأة حواضر القبائل المستقرة. تغير نمط الاستقرار بعد نشأة القبائل المستقرّة، ما أدّى إلى نشأة حواضر المدن المستقلة أو مدن العوائل. في البيئة الاجتماعية لهذه المدن ولدت الحركة الوهابية. وبعد الحركة، وبدور مباشر منها قامت الدولة. العامل الذي ينتظم هذا المسار الاجتماعي التاريخي هو نمط الاستيطان، بمرحلتيه المبكرة ما قبل القرن ٨هـ/ ١٤م، والمتأخّرة أو ما بعد هذا التاريخ.

هناك حقيقة تاريخية أخرى، وهي أنّ عملية الاستيطان المبكرة السابقة على عملية الاستيطان الأخيرة، استمرت كما يبدو لقرون، لكنها لم تُفض إلى نشأة حركة دينية شمولية، كما لم تؤدّ إلى إقامة دولة جامعة في وسط الجزيرة العربية. من الممكن الإشارة إلى ظهور الإسلام في مكة بعد قرون من استقرار قريش هناك، وإلى حركة مسيلمة في اليمامة، في صدر الإسلام باعتبار أنّها كانت حركة دينية سياسية تهدف إلى المحافظة على الاستقلال السياسي لليمامة. وقد نجح الإسلام في توحيد الجزيرة العربية، وإقامة دولة مركزية فيها، توسّعت بعد ذلك لتتحوّل إلى إمبراطورية عالمية. أما حركة مسيلمة فقد انتهت بحروب الردة، وهزيمة بني حنيفة على يد جيوش دولة المدينة الإسلامية. هل كانت هذه الحركة تهدف إلى إقامة دولة؟ هذا ليس واضحاً تماماً. ما هو واضح أنّ قيام الحركة حصل بعد أكثر من مئتي سنة على استقرار بني حنيفة في اليمامة، وتشكّل بيئة حضرية راسخة هناك. وإذا كان نمط الاستقرار المبكر قد أدّى إلى قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة،

فإنه لم يؤدّ إلى نتيجة مشابهة في نجد. يبدو أنه كان على هذه المنطقة الانتظار قروناً إضافية، وتغيير نمط الاستيطان، لتتغير البيئة الاجتماعية، ثم تنشأ الدولة بعد ذلك.

مما تقدّم، يصبح من المشروع الاستنتاج بأنّه كان هناك اختلافات جوهرية بين الاستيطان الأول والاستيطان الأخير من حيث الطابع، وهي اختلافات أضْفت على كل نوع خصوصيته التاريخية، وبالتالي إمكاناته وحدوده. والمجادلة التي ندفع بها هنا هي أنّ الاختلاف في طبيعة كل من هذين النمطين هو الذي سمح للعملية الاستيطانية الأخيرة بأن تكون مواتية لنشأة الحركة الوهّابية والدولة السعودية أيضاً. هذه الاختلافات كانت، كما سيأتي، في النمط الذي كانت عليه كل من العمليتين الاستيطانيتين. فقد تميّز النمط **الاستيطاني الأول** بمزيّتين بارزتين: **المزية الأولى**؛ إنّ العملية الاستيطانية حدثت ضمن تركيبة قبلية، ولذا بقيت القبيلة في الجوهر أساس الوحدة والتماسك السياسي للمجتمع الذي استقر نتيجة له، كما ظلّت القبيلة هي مصدر هوية الفرد. **والمزيّة الأخرى**؛ هي أن الحياة المستقرة في المستوطنات اعتمدت على الزراعة. ونحن نفترض أن التركيبة القبلية، والأساس الزراعي للاستقرار جعلت المشهد الثقافي والتوجه الأيديولوجي للمجتمع في اليمامة محافظاً آنذاك، وبأفق قبلي محلّي مغلق. وبمثل هذه التوجّهات لم يكن ذلك المجتمع مهيّأً لاحتضان حركة بأفق أيديولوجي عالمي شمولي، ولا لإطلاق عملية سياسية تهدف إلى إقامة دولة مركزية وحدوية على مستوى الجزيرة العربية.

استمرّ هذا النمط على ما يبدو إلى القرن ٨ هـ/ ١٤م، عندما بدأ يظهر علامات على أنّه كان يسلك مساراً مختلفاً في نوعيته، وفي خصائصه عن المسار الأول الذي سبقه. حيث توسّعت عملية الاستيطان، عدا استثناءات قليلة، متجاوزة حدودها الجغرافية التقليدية في منطقة العارض (اليمامة) ومحيطها. لكنّ الشيء الأكثر دلالة على الطبيعة المتغيّرة للعملية الاستيطانية الجديدة كان حدوثها خارج حدود التركيبة القبلية. والظاهر أن التاريخ المديد للاستيطان في سياق الحروب والثورات والنزوح الاجتماعي الذي ترافق معها، أرخى بثقله على التركيبة القبلية .ففي النمط الأول، كانت القبيلة، أو بطون منها، تستقرّ في موقع تختاره، فيتحوّل في سياق تلك

العملية إلى مستوطنة يقطنها أفراد تلك القبيلة فقط. وبهذه الطريقة تبقى تركيبة القبيلة ووحدة قاعدتها الإقليمية على حالها. لكنّ هذه المزيّة الاستيطانية بدأت بالتلاشي بعد القرن ٨ هـ/ ١٤م. صار من السائد أن أفراداً من القبيلة نفسها يستقرون في مستوطنات أو بلدات متناثرة في أنحاء نجد، وأفراد من قبائل شتى يستقرون في الموقع الاستيطاني ذاته. إلى جانب ذلك، وبالتوازي مع عمليات الاستقرار، بدأ يتبلور تشكيل اجتماعي جديد، يمثّل طبقة اجتماعية مختلفة باسم «الخضيريون». وهذا التشكيل أو الطبقة موجودة في المدن والقرى كلها، وتشكّل شريحة كبيرة من السكان في كل مستوطنة تقريباً. أفراد وعائلات هذه الطبقة الاجتماعية هم الذين لا يمكن، لسبب أو لآخر، تتبّع سلالتهم ونسبهم وصولاً إلى إحدى القبائل في الجزيرة العربية. وهذا التطور يعني أمرين: **الأول**؛ هو أنّ القاعدة الإقليمية، أو المنطقة الجغرافية للقبيلة بدأت تتصدّع، وانقطعت استمراريتها وتماسكها الجغرافي. **والثاني**؛ هو أنّ التركيبة السكانية في المستوطنات أضحت متنوعة ديمغرافياً واجتماعياً، ولم تعد متجانسة قبلياً كما كانت عليه في مرحلة الاستيطان المبكر. تدلّ هاتان الخاصّيتان الجديدتان على أنّ الوهن استبدّ بالتركيبة القبلية، وأنّها أرغمت على التكيّف مع بيئة مجتمع يمرّ بعملية تحضّر، ربما بطيئة لكنّها مستمرة.

هذا هو السياق الذي أضحت فيه المدن المستقلّة، أو سياسات المدن، لأول مرّة الخاصية الأكثر تميّزاً للحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمعات التي استوطنت نجد بحلول القرن ١٢هـ/١٨م. لم تكن تلك البلدات مجرد إطار أيكولوجي مستجد، ولا مستوطنة ذات كثافة سكانية مرتفعة «ترعى مشاريع إنتاجية وتجارية حضرية على وجه التعيين». هي كانت كذلك، لكنها كانت أيضاً كيانات مترابطة اجتماعياً، وفي الوقت نفسه، منفصلة عن بعضها سياسياً، وكل واحدة منها تتمتع باستقلالها السياسي عن الأخرى[٥]. وبروز ظاهرة المدن المستقلة تطوّر اجتماعي وسياسي لم يكن معروفاً من قبل في نجد، وهو تطوّر أسهم فيه، بشكل أساس، تصدّع القبيلة، وتفسخُ رابطتها العصبية. ومما ضاعف من هذا

(٥) المراد تفكك القبيلة.

التوجه أنّ عملية الاستيطان في مرحلتها المتأخرة في نجد كانت تحدث بشكل عفوي تقريباً، في إطار فراغ سياسي نظراً إلى عدم وجود سلطة مركزية تراقب مجرى هذا التطوّر، وتخضعه لمراقبتها وتوجّهاتها. وتكمن أهمية هذا التطور في أنه لن يؤدي إلا إلى مضاعفة تأثير الظرف، الذي كان السبب الأول والأهم في انطلاقه ابتداء وتداعياته، وأعني بذلك تحديداً تصدّع القبيلة[٤]. ذلك أنّه عندما تصرّ المدن وتتمسك بشدة لافتة باستقلالها السياسي الذي تتمتع به، حتى وإن كان يقطن بعضها، بشكل أساس وليس حصرياً، أفرادٌ من قبيلة واحدة، فإنّها عملياً تفاقم بذلك من ضعف القبيلةَ كبنية اجتماعية سياسية، وتستعيض عنها في سياق هذه العملية ببنية المدينة أو البلدة نفسها التي هي في طور النموّ والتطوّر. وهذا يعني أنّ المدن المستقلة بتركيبتها الاجتماعية والسياسية كانت بتأثير نمط الاستيطان المتأخّر تحلّ محلّ القبيلة التي كانت تتعرض لعملية تصدع متصلة في البيئة الحضرية الجديدة.

تشير هذه التحوّلات الاجتماعية والسياسية معاً إلى أنّ القبيلة لم تعد تشكّل في المجتمعات المستقرة الجديدة أساساً للوحدة، كما لم تعد كما كانت من قبل مصدراً للنظام السياسي في تلك المجتمعات. وفي هذا الصدد، وقبل وقت طويل من ظهور الحركة الوهّابية، تنقل لنا المصادر التي تتناول تاريخ وسط الجزيرة العربية صورة قاتمة جداً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في نجد آنذاك. وهي صورة توضح انهيار سلطة القبيلة داخل الحواضر وتآكل آلياتها في ضبط الأوضاع. أصبح العنف السياسي ـ والهجمات والهجمات المضادّة بين البلدات المتناحرة والاغتيالاتُ المدفوعة بأسباب سياسية ـ هو السمة الشائعة جداً إلى حدّ أنّها أضحت موضوعاً تزخر به تلك المصادر جميعها من دون استثناء. ففي مدونته التاريخية سجل الشيخ أحمد المنقور (ت. ١١٢٥هـ/ ١٧١٣م) أحداثَ تسع وسبعين سنة ابتداء من عام ١٠٤٤هـ/ ١٦٣٤م إلى عام ١١٢٣هـ/ ١٧١١م. والسنة الأولى التي أرّخ لها المنقور هي قبل ظهور الحركة الوهابية بما لا يقل عن مئة وثلاث عشرة سنة. أما السنة الأخيرة التي أرخ لها فهي تسبق ظهور الحركة بأربع وثلاثين سنة. وكان عدد السنوات التي شهدت حروباً أو أحداث قتل يصل إلى سبع وثلاثين سنة،

أي ما نسبته ٦٢ بالمئة من المجموع الكلي للسنوات[٦]. أما الشيخ محمد بن عباد (ت. ١١٧٥هـ/ ١٧٦١م) الذي عاصر بداية الحركة الوهابية فقد سجّل في مدونته التاريخية، أحداث ثلاث وثمانين سنة، بما في ذلك حروب السنوات الأولى من الدولة السعودية. يقول عبد الله الشبل الذي قام بتحقيق المدونة أنّ مجموع السنوات التي سبقت قيام الدولة وأرّخ ابن عباد لأحداثها هي إحدى وسبعون سنة. وكان «نصيب الحروب والغارات والغزوات بين القبائل وبين القرى، وبين القبائل والقرى إحدى وستين سنة، أي بنسبة ٨٦ بالمئة. أما حوادث القتل الجماعي والفردي، وشبه الفردي فقد شغلت أخبارها خمساً وأربعين سنة، أي بنسبة تقرب من ٦٤ بالمئة. وأربى عدد حوادث القتل الفردي والجماعي على سبعين حادثة. أما عدد الأفراد الذين قتلوا في هذه الحوادث فيتعذر حصرهم»[٧]. هذه إحصائيات بسيطة ومباشرة، لكنها مخيفة في دلالتها على مجتمع بسيط ما بين القرن ١١هـ/ ١٧م وبدايات القرن ١٢هـ/ ١٨م. فهي تشير إلى انهيار الاستقرار السياسي، وارتباك النظام الاجتماعي في الحواضر الجديدة. واللافت أن هذا كان يحدث في إطار اجتماعي تراجعت فيه القبيلة لمصلحة العائلة. والأهمية التي يمثّلها بروز العائلة هنا على حساب القبيلة أنها أول وأهم معالم تصدّع القبيلة في مجتمع الحواضر آنذاك. ومن ثمّ فإن انهيار الاستقرار وارتباك النظام الاجتماعي كان نتيجة لانهيار السلطة السياسية للقبيلة نتيجة للتصدع الذي تعرضت له في هذه المجتمعات. كما يُظهر هذا الانهيار أيضاً أن التركيبة السياسية للمدن المستقلة تحت سلطة العائلة قد فشلت في توفير بديل أفضل قادر على ضبط الأوضاع بعد تصدّع القبيلة. ففي الماضي كانت الحروب والنزاعات القبلية هي الشكل السائد للصراع بين القبائل، لكنّ داخل القبيلة ذاتها بقيت الوحدة السياسية التي وفّرت الأساس للّحمة السياسية والحماية والنظام داخل

(٦) **تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مئة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

(٧) محمد بن حمد بن عباد العوسجي، **تاريخ ابن عباد**، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، ١٩٩٩)، ص ٤١.

المجتمع القبلي سواء أكان بدوياً أم مستقراً. وبالإضافة إلى ذلك، كانت الحروب القبلية تحتدم بين القبائل على شكل وحدات مجتمعة، أما الأوضاع داخل القبيلة ذاتها فكانت بحالة سلمية على العموم. وبالعودة إلى نظام الحكم في المدن المستقلة، لم يكن انعدام الاستقرار أحد خصائص العلاقات بين تلك المدن فحسب، بل كان أحد خصائص الوضع السياسي داخل كل مدينة أو بلدة على حدة أيضاً، مما يشير إلى حدّة التصدّع، وهشاشة التركيبة السياسية للعائلة الناجمة عنه في البلدة، ولنظام الحكم فيها برمته، وبالتالي، عجز هذه التركيبة عن ملء الفراغ الذي أحدثه التصدّع الاجتماعي والسياسي للقبيلة في الحواضر الجديدة.

من المهم ملاحظة أنّ حالة التردّي السياسية في حواضر المدن المستقلة وصلت، كما يبدو، إلى ذروتها بعد مضي حوالى ثلاثة قرون على نشأتها في نجد، وأنّ الحركة الوهابية ظهرت في هذه الحواضر في أثناء هذه الذروة تحديداً. وبالتالي، ومن هذه الزاوية، يصبح من الصعب تفادي الافتراض بأنّ ظهور الحركة إنما جاء كردة فعل على هذا التردّي. يعزز هذا الافتراض أنّ الوهابية عندما ظهرت على المسرح جاءت معها ببديل سياسي لنظام الإمارة المستقلّة في المدن، وهو النظام الذي في ظلّه حصل التدهور في الأوضاع الأمنية والسياسية. لكنّ الرغبة في شيء، أو إرادة الحصول عليه لا تجعل من تحقيق ذلك أمراً ممكناً بالضرورة كما مرّ معنا. لذلك يتعيّن التساؤل عن العوامل والظروف التي جعلت نشأة الحركة الوهّابية نجاحها أمراً ممكناً. وللإجابة على ذلك ينبغي أولاً تأكيد الملاحظات الآتية: إذا كانت نشأة المجتمع السياسي للإمارات في المدن جاء نتيجة طبيعية للتصدع الذي تعرّضت له بنية القبيلة بفعل عملية التحضر، ثم بروز العائلة مكانها، فإنّ هذه النشأة جاءت كردّة فعل عفوي من جانب المجتمع. كانت نجد ما قبل الدولة السعودية منطقة فقيرة ونائية عن كل مراكز صنع القرار المحيطة بالجزيرة العربية. ولذلك كانت الصراعات والحروب وتحركات القبائل، والعمليات الاجتماعية والسياسية كلها تعتمل في أغلبها بتأثير المعطيات والديناميكيات المحلية. لا يمكن القول إن التأثيرات الخارجية في كل ذلك كانت غائبة تماماً، خاصة مع وجود طرق للتجارة الإقليمية والدولية تمر بالمنطقة، وبعضها

كان ينطلق منها[٨]. بالإضافة إلى طرق التجارة هناك الغزوات التي كان تتعرّض لها نجد بين الحين والآخر من الغرب على يد أشراف الحجاز أو من الشرق على يد الدول المحلية التي تعاقبت على المنطقة حتى قيام الدولة السعودية. ومع ذلك، من الواضح أن تأثير العوامل الخارجية كان أقل من تأثير الديناميكيات المحلية. كان من أبرز معالم الحالة السياسية للحواضر الجديدة أنّ إمارة المدينة أو البلدة فيها، وما يتبعها من سلطة سياسية، صارت حكراً على العائلة التي بادرت قبل غيرها إلى عمارة المدينة، وتملّكت نتيجة لذلك الأرض المحيطة بها بناء على مبدأ الإحياء الإسلامي. بهذا المعنى كان نظام الإمارة في كل بلدة قد نشأ في إطار اجتماعي سياسي خالٍ من سلطة مركزية، ومن دون قواعد أو تقاليد يحتكم إليها أو سوابق سياسية أو قانونية تمثّل مرجعية له. لذلك تحوّلت الإمارة في كل بلدة إلى موضوع لصراع لا ينتهي، وغالباً ما يكون دموياً داخل العائلة الحاكمة. وإذا أضفنا إلى ذلك الظروف الاقتصادية الضاغطة التي كانت المنطقة تعيش في ظلها، تبيّنت لنا طبيعة الظروف التي أدّت، كما يبدو، إلى تصدع التركيبة الاجتماعية لمجتمع الحاضرة. في هذه الحالة، ليس غريباً أن أصبح المجتمع نتيجةً لكل ذلك مهيَّأً لتجربة بديل سياسي آخر، ليس لأن الناس كانوا يعانون تدهور الأوضاع الاجتماعية

---

(٨) في حديثه المفصل عن صحراء الدهناء ذكر عبد الله بن خميس عدداً من طرق التجارة التي تربط نجداً بالأحساء في شرق الجزيرة. يقول عن ذلك «لما كانت هجر سابقاً هي الممون الرئيسي لنجد بادية وحاضرة. . . وهي أيضاً باب الجزيرة إلى الهند شرق جنوب آسيا. . . لذلك فإن طرقاً معروفة تعبر الدهناء من نجد. فكل جهة من جهاتها الممتدة من الشمال إلى الجنوب لها طريق معروف. . .». من هذه طريق مزاليج. ويؤكد شهرتها بالاستشهاد ببعض أبيات من الشعر الشعبي عن هذا الطريق. منها قول الشاعر الأشهر عبيد بن رشيد:

أقفن مثل القطا مع مزاليق ... وصارت توالي كل عشر ثمان

العارض المنقاد للخرج لطويق ... يالعنبو سكان هاك المكان

ويذكر ابن خميس أن اسم هذا الطريق أطلق على أحد حقول النفط التي اكتشفت في تلك المنطقة. ثم هناك طريق مخيط، كما يقول، فطريق الظعيني ثم الجودي فالكنهري. . . إلخ. انظر: عبد الله بن محمد بن خميس، **المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة**، ٢ ج، ط ٢ (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٤٣٦ - ٤٣٨. انظر أيضاً: Mohamed A. Al-Freih, **«The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhâb and his Movement,»** (Thesis, Ph. D., University of California, Los Angeles, 1990), pp. 222-228.

والسياسية فحسب، بل لسبب آخر لا يقلّ أهمية، وهو أنّ التصدع السياسي للقبيلة، وبروز نمط المدينة المستقلة سياسياً تحت حكم عائلة منقسمة يتميّز حكمها بالارتباك وعدم الاستقرار بسبب الصراع المستمر على السلطة داخل هذه المدينة. والأرجح أن كلّ ذلك غيّر البيئة السياسية بطريقة جعلت المجتمع أكثر انفتاحاً، وبالتالي أكثر تقبلاً لتبنّي بديل سياسي ثالث في الحكم، بعد نموذج القبيلة، ثم العائلة، حتى وإن كان هذا البديل يتجاوز القبيلة والإطار القبلي. والواقع أن جذور هذا الموقف تعود في الأصل إلى قرار الناس الذين اختاروا الاستيطان في المقام الأول، والانفصال عن قبائلهم، ثم في كون هؤلاء الناس عاشوا في كنف التركيبة السياسية الجديدة لنظام الحكم في المدن، وقبلوا بها كما يبدو، على الأقل في مراحلها الأولى.

كانت الرؤية أو الأيديولوجيا القبلية للفرد والعائلة معاً، على سبيل المثال، إحدى النواحي التي تأثرت بتلك التحوّلات بشكل ملحوظ. يتلخّص جوهر الأيديولوجيا القبلية في نمط الحياة البدوية في بقاء الفرد عضواً في القبيلة، منخرطاً في حياتها، وفي نمطها السياسي، وتقاليدها الراسخة. وبالتالي تكون هوية الفرد ومكانته مرتبطة بنيوياً، وبشكل أبدي بالقبيلة، وهو ما يعكس مكانة القبيلة كلها وقوّتها. كما إنها تحتوي الفرد، وهو يستبطنها؛ إذ ينبغي أن يعكس كل منهما الآخر. لكن تتغير المعادلة بدرجة كبيرة، في المجتمع المستقر أو في الحاضرة؛ فينفصل الفرد في هذا المجتمع عن قبيلته اجتماعياً وسياسياً انفصالاً دائماً، ولا يعود معنياً بما يصيبها أو يحدث لها. لكن شيئاً مهماً يبقى في هذا الإطار من دون تغيّر، وهو تصوّر الفرد الحقيقي أو الموهوم بأنّه مرتبط جينياً بقبيلته. يصبح هذا التصوّر في مجتمع الحاضرة مؤشراً مهماً على مكانة الفرد، تبعاً لرؤية العائلة التي ينتمي إليها، وتمسّكها النهائي بهذا المؤشر. أي إن انفصال الفرد في مجتمع الحاضرة عن قبيلته كان مهماً لكنه بقي جزئياً وليس نهائياً. ما حصل، من هذه الناحية، هو أنّ الفرد انفصل اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً عن المؤسسة الكبيرة للقبيلة، لكنه بقي مرتبطاً على المستويات نفسها بالمؤسسة الأصغر وهي العائلة. ولذلك لم تتحقق فردية الفرد تماماً؛ لأنه بقي في حاجة ماسة إلى رمزية الانتماء إلى القبيلة لتحقيق مكانته وموقعه في المجتمع، وهذه لا يمكن الحصول

عليها إلا من خلال العائلة. بعبارة أخرى، لم تكتمل دورة التحضّر لا في حالة العائلة، ولا تبعاً لذلك في حالة الفرد. وهذا طبيعي في تلك المرحلة من تطوّر المجتمع. المهم أنّه نتيجة لهذا التطور المتعرج بقيت الأيديولوجية القبلية عنصراً جوهرياً في هوية الفرد في حاضرة المدن المستقلّة، لكن مع تعديل مهم فيها: وهو أنّ تلك الهوية لم تعد قبليّة صرف ولا على سبيل الحصر. وصار الانتماء إلى المدينة أو الحاضرة عنصراً مهماً من عناصر تلك الهوية، وكذلك النشاط الاقتصادي والدِّين وما سوى ذلك من مكونات الحاضرة. تحوّلت الأيديولوجية القبلية في الكيان السياسي للبلدة إلى آلية للتعبير عن المكانة، والقوة داخل مجتمع ازداد تنوعه الديمغرافي، وأصبحت بنيته الاجتماعية أكثر تراتبية. صارت هذه الأيديولوجيا في مجتمع الحاضرة المعيار الأهم الذي يؤسّس للتراتبية الاجتماعية، ولتحديد المكانة داخل هذه التراتبية تنتفع منها الشريحةُ السكانية المهيمنة التي تزعم أنّها تنتسب إلى إحدى قبائل الجزيرة العربية (القبيليون) من ناحية، مقابل الشريحة الاجتماعية التي لا يمكنها لأسباب متنوعة العودة بنسبها إلى أي من تلك القبائل (الخضيريون)، من **ناحية أخرى**. قد يتساءل بعضٌ: وماذا عن المعايير الأخرى للطبقية أو التراتبية الاجتماعية، مثل التعليم والمهنة ومستوى الدخل. . . إلخ. والإجابة واضحة، وهي أن الظروف الاقتصادية والسياسية والتعليمية لمجتمع الحاضرة لم تكن تتسع لمثل هذه المفاهيم. كان حضور القبيلة كبيراً ومهيمناً على بنية المجتمع، وعلى النسق القيمي لثقافته. حتى النّصف الأول من القرن ١٤هـ/ ٢٠م كان البدو بقبائلهم المترحّلة يشكّلون أغلبية سكان الجزيرة العربية، وخاصة وسطها. وقبل ذلك التاريخ كان حجم القبائل البدوية أكبر مما كان عليه بعده. من هنا كانت هيمنة ثقافة القبيلة على مجتمع الحاضرة الذي تحدّر في أساسه من بنية قبلية، وكان يتّسم بالبساطة وفقر موارده الاقتصادية وتدنّي مستوى التعليم فيه ولم يعرف مفهوم الدولة أو السلطة السياسية خارج أطر القبيلة[٩].

(٩) الغريب هو بقاء الأيديولوجية القبلية، خاصة في نجد، حتى بعد قيام الدولة على أساس ديني يتسم برؤية إنسانية ـ عالمية مقارنة مع الرؤية القبلية التي تتميز عادة بأنّها منغلقة وإقصائية على أسس لا تخلو من العنصرية.

يبقى أن التحوّل من مرحلة القبيلة المستقرة إلى مرحلة المدينة أو البلدة، ونظام إمارات المدن المستقلّة أهم التغيّرات التي أعادت صياغة الثقافة السياسية للمجتمع النجدي، وغيرت تركيبته السياسية بطريقة جعلتهما أكثر تقبّلاً لرؤية أو خيار سياسي أشمل، وأكثر انفتاحاً من الرؤية التي كانت تمثّلها الحالة السياسية لإمارات العائلات المستقلّة، ومن ثَمّ لفكرة دولة مركزية جامعة تلمّ شتات هذه الإمارات تحت سلطة سياسية واحدة. والتغيّر الآخر المهم كان الاتجاه الجديد في التعليم الديني الذي تميّز بتخصصه الحصري في ميدان الفقه بهدف تعليم الأفراد مهارات القانون الشرعي التي تؤهّلهم لتولّي القضاء. فقد أصبح القاضي في البيئة الاجتماعية والسياسية للبلدة رمزاً للقانون والنزاهة والعدل. تؤكّد هذه التحوّلات المتمثّلة في تصدّع القبيلة ونشأة المدن المستقلة، وبروز مفهوم القاضي، إلى دخول مفاهيم وقوى اجتماعية وسياسية جديدة إلى بنية اجتماعية ـ ثقافية كانت تهيمن عليها القبيلةُ بتقاليدها ومؤسساتها. وبهذا المعنى فإن هذه المتغيرات كلها تنتمي إلى عملية تشكّل مفهوم الدولة. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن الحركة الوهّابية جاءت ثمرة لهذه المتغيّرات نفسها، لكن مع ملاحظة أنّ هذه الحركة دفعت بعملية تشكيل الدولة إلى خاتمتها المنطقية: وذلك بالشروع في تأسيس دولة مركزيّة على أساس من تعاليم الحركة ومبادئها. وبذلك تكون الحركة الوهّابية بوجه من الوجوه قد أخذت المبادرة بإعادة صياغة القوى ذاتها التي شكّلت جذور نشأتها وقوامها وتطلعاتها.

من الواضح أنّه لم يكن في تلك العمليات كلها أيّ عامل يمكن القول إنه كان الوحيد المحرّض لا الحركة الوهّابية، ولا أي من المتغيّرات الأخرى المعنية. بدلاً من ذلك، نحن أمام حالة توافر فيها عدد كبير من متغيّرات مترابطة، تعتمد وتؤثّر في بعضها وتتفاعل وتتبلور ضمن حدود سياقها التاريخي. نعم، من المؤكّد، كما أشرنا سابقاً، أن الدِّين كان عاملاً بارزاً في المرحلة المتقدّمة من تلك العملية، ولا سيما في دوره الريادي في إعادة صياغة الخطاب الفكري والسياسي، وفي تغيير نظام الحكم في الجزيرة لأجيال عديدة قادمة. لكن يتعين علينا كذلك التشديد على أنّ أهمية هذا الدور لم تنبع من الدِّين ذاته، بل من وضعه في السياق الذي كان فيه، ومن علاقاته التفاعلية مع العوامل الأخرى في

هذا السياق. وبالتالي، يتبين أنّنا لا نتحدث هنا عن علاقات سببية تفترض أنّ أحد المتغيّرات فيها هو الذي أثّر في المتغيّرات الأخرى في اتجاه واحد. فالواقع الاجتماعي أعقد بكثير من أن يسلّم نفسه لمقاربة اختزالية مثل هذه، يؤول فيها كل شيء إلى معادلة بسيطة من متغيّرات تابعة وأخرى مستقلة. بل على العكس، فما نجده في حالة الحركة الوهّابية ودورها أنّها كانت عملية متصلة تعتمل في داخلها عوامل ومعطيات كثيرة، وهي عملية ظلّت تفصح عن نفسها باستمرار، وتنتقل من مرحلة تاريخيّة إلى أخرى.

نمط الاستيطان الأول

يجدر بنا قبل الانتقال إلى عملية الاستيطان التي سبقت الحركة الوهّابية مباشرة أن نبدأ برسم إطار العملية التي حدثت قبل ذلك، وهي نمط الاستيطان الأول. لم يكن لهذا النمط ارتباط مباشر بالحركة الوهّابية، لكنّه يحتل أهمّية فائقة في تحليلنا لسببين: **السبب الأول**؛ هو أنّ هذا النمط المبكر أدّى دوراً حاسماً في تحديد طبيعة نمط الاستيطان الثاني أو اللاحق. **والسبب الثاني**؛ هو أن فهم نمط الاستيطان الأول يتيح لنا الفرصة لمقارنة النمط الأول بالثاني بطريقة تسمح لنا بفهم طبيعة الأخير وتقديرها، ودوره في نشأة الحركة الوهّابية.

الموضوع الذي كثر الحديث عنه في المؤلّفات إلى عهد قريب هو القطيعة التي مثّلها ظهور الإسلام في «التركيبة الأساسية للمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العربية داخل جزيرة العرب»[١٠]. والفرضية التي تأخذ بها كثير من الدراسات عن تاريخ الجزيرة العربية، وتعتبر أنّها الأكثر صلة من الناحية التاريخية بهذا السياق هو أنّ «استقرار القبائل البدوية وانتشار التجارة في الحجاز بدءاً من القرن الخامس وما بعده كان حدثاً غير عادي في بلاد كان يغلب عليها الطابع البدوي، وقاد إلى نتيجة فورية وفريدة هي تأسيس مكّة، وتشكّل صيغة أولية لتنظيم

---

(١٠) Dale F. Eickelman, «Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 10, no. 1 (July 1967), p. 22.

الدولة هناك»[11]. لكن هناك من بين المختصين والعلماء من نجح مؤخراً في إظهار أنّ الاستقرار في الحجاز، ونشأة مدينة مكّة كانا معاً جزءاً من تيار أوسع للاستقرار في أنحاء الجزيرة العربية. ولا شك في أنّ الحجاز كان في هذا السياق هو المثال المتألّق، لكنّه لم يكن التجلّي الوحيد لذلك التيار[12]. وقد أعطى إيكلْمان (Eickelman) في دراسة كلاسيكية دليلاً مقْنعاً على ذلك، وهو أنّ حركة مسيلمة الذي عارض التوسّع السياسي للإسلام في اليمامة (الاسم الذي كانُ يطلق على نجد في ذلك الزمن) لم تكن سوى ثمرة حياة مستقرّة راسخة هناك، مشيراً، في هذا الصدد، إلى أنّ اليمامة كانت جزءاً من التيار الأوسع نفسه نحو الاستقرار. وإذْ كان بروز هذا التيار سابق على القرن ٧م، فإنّه يمكن الافتراض أنّ اليمامة عرفت نمط الحياة المستقرّة قبل زمان طويل من ظهور الإسلام[13]. بل يقال إن اليمامة كانت موطناً لجماعة من القبائل أبرزها قبيلة بني حنيفة التي عاشت حياة مستقرة منذ أن استوطنت اليمامة في مرحلة معيّنة في القرن ٥م[14].

والواضح أنّ المصادر الحديثة متوافقة على أن الاستيطان والحياة المستقرّة أفرزا ميلاً واسعَ الانتشار في مناطق عديدة من الجزيرة، منها اليمامة، قبل ظهور الإسلام وبعده. لكنّ الأمر الذي لم توضحه تلك الدراسات هو الفرق بين نمط الاستيطان في تلك المناطق، وإذا كان ذلك النمط متماثلاً في كل منطقة وكل مرحلة تاريخية، أم أنّه اكتسب خصائص مختلفة مع مرور الوقت. والحقّ أنه كان هناك فروق، وأنّ هذه الفروق كانت حاسمة في بعض الأوقات في تحديد مجرى الاستيطان

---

(١١) Eric R. Wolf, «The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,» in: Eric R. Wolf and Sydel Silverman, *Pathways of Power: Building An Anthropology of the Modern World*, foreword by Aram A. Yengoyan (Berkeley, CA: University of California Press, 2001), p. 23.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٣) نقلاً عن: ابن خميس، **المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة**، ج ١، ص ٢٩٧.

(١٤) انظر: حمد الجاسر، **ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد** (الرياض: المؤلف، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص ٣٩ و٤١. انظر أيضاً: Abdullah Al-Askar, «Regional Politics; Al-Yamama in the 6th and 7th Centuries,» (Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1985), pp. 55-56.

ونتائجه في كل منطقة. وحيث إننا مهتمون هنا بحالة اليمامة أو نجد، يتبيّن لنا أنّ الاستيطان في هذه المنطقة كان يختلف تماماً عن الاستيطان في مكة، في ناحية أساسية، وهي القاعدة الاقتصادية للعملية الاستيطانية في كل منهما. فإذا كان الاستيطان في مكة اعتمد، بشكل يكاد أن يكون حصرياً، على التجارة الدولية فإنه في اليمامة اعتمد على الزراعة في الأغلب. وقد كان لهذا الفارق في أساس الاستيطان، كما سيأتي، نتائج سياسية واجتماعية مختلفة في كِلتا المنطقتين.

الاستيطان الجماعي القبلي

إن أكثر ما ميّز نمط الاستيطان الأول أو المبكر في اليمامة، وهو أكثر ما يعنينا في هذه الدراسة، هو الخاصية القبلية البارزة له. فقد كان هذا الاستيطان أو الاستقرار يتمّ ضمن الهياكل والحدود القبلية ووفقاً لحاجاتها ومبرراتها. ومن حيث إنه كان يحدث ضمن إطار تحرّكات القبائل وهجراتها، فإنه لم يكن ليقتصر على هذه القبيلة أو تلك، وإنّما كان يشمل بتأثيره وقوة دفعه القبائل كلها تقريباً، مع تفاوت في حجم الاستقرار وتوقيته وأسبابه وأهدافه من قبيلة إلى أخرى. وتزخر المصادر بموجات متتابعة من هجرات القبائل إلى نجد منذ ما قبل الإسلام إلى ما بعد قيام الدولة السعودية. ولسنا في حاجة إلى تكرار ما قيل عن هذا الموضوع في تلك المصادر وغيرها هنا[١٥]. يذكر عبد الله بن خميس طرفاً من هذه الهجرات، وتأثيرها في تغيّر موازين القوّة في نجد، وتعاقب النفوذ من قبيلة إلى

---

(١٥) حول هذا الموضوع، انظر: **صفة جزيرة العرب** للحسن بن أحمد الهمداني المتوفّى في القرن ٤هـ/ ١٠م، **وجمهرة أنساب العرب** لابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، **ومعجم البلدان** لياقوت الحموي، **ومعجم اليمامة**، و**المجاز بين اليمامة والحجاز** لعبد الله بن خميس، **ومعجم الأسر المتحضرة في نجد** لحمد الجاسر. كما إن هناك دراسات تناولت موضوع هجرات القبائل واستقرارها في اليمامة. من هذه الدراسات ما تناوله الدكتور عويضة الجهني عن هجرات القبائل واستقرارها في اليمامة، وذلك في كتابه، انظر: Uwaidah M. Al Juhany, *Najd before the Sala Reform Movement: Social, Political, and Religious Conditions during the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State* (Reading, UK: Ithaca Press, 2002), chaps. 3 and 4.

وهناك ورقة مهمة عن هذا الموضوع، انظر: فهد بن عبد العزيز الدامغ، «التاريخ السياسي لبلاد اليمامة منذ سقوط دولة الأخيضريين حتى قيام إمارة الدرعية،» مجلة **الدرعية**، السنة ٨، العدد ٣٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)، ص ١٤ ـ ٧٢.

أخرى. ففي القرن ٩هـ/ ١٥م كانت قبيلة بني لام بفروعها الثلاثة (كثيّر ومغيرة وفضل) هي القوة ذات السطوة. وقد أخذ نجم هذه القبيلة بالأفول في القرن ١١هـ/ ١٧م لصالح قبيلة عنزة. ثم تراجع نفوذ عنزة لتستولي عليه قبيلة مطير، وذلك في القرن ١٢هـ/ ١٨م. بعد ذلك جاءت قبيلة قحطان وأزاحت مطير، واستولت على نفوذها في المنطقة. ثم أدرك قحطان ما أدرك القبائل التي قبلها كما يقول ابن خميس؛ لأنّ منافساً جديداً على النفوذ في نجد هو قبيلة عتيبة التي تمكّنت من بسط نفوذها على حساب قحطان[١٦].

من الممكن أنّ نتتبع مثل هذه التحرّكات لقبائل الجزيرة، وما يترتّب عليها اجتماعياً وسياسياً. لكن سيكون في ذلك تكرار لما هو موجود في المصادر. وهدفنا هنا ليس البرهنة على هذه الهجرات، وما كان ينجم عنها من عمليات استقرار مستمرة، فهذا أيضاً معروف وما يهمنا أكثر من ذلك هو التعرف إلى النمط أو الطبيعة الاجتماعية لهذه الهجرات، ولذلك الاستقرار وعلى الاختلاف في ما بينها من مرحلة زمنية إلى أخرى. ولذلك، وبدلاً من استعادة تاريخ الهجرات سوف نركّز على نموذج واحد هو نموذج قبيلة بني حنيفة، وذلك لأسباب عديدة مهمّة لصلتها المباشرة بموضوعنا. فهجرة بني حنيفة إلى اليمامة واستقرارها فيها شبيهان بما حصل لقبائل أخرى جاءت بعدها إلى المنطقة. وبالتالي فهجرة هذه القبيلة تنتمي إلى النمط المبكر نفسه الذي كان يشمل القبائل الأخرى كلها. لكن هناك خصائص أخرى تميّزت بها هجرة بني حنيفة عن غيرها، خاصة بالنسبة إلى النتيجة التي انتهت إليها. فهذه القبيلة لم تكن فقط من بين القبائل القديمة في نجد، وإنما كانت كما تقول المصادر أوّل قبيلة تستقر قبل ظهور الإسلام، وتستوطن اليمامة (العارض بعد ذلك). الميزة الأخرى أن من استقر من هذه القبيلة وبدأ ينخرط في نمط الحياة الحضرية كانوا هم أغلبية القبيلة، وأنّ من بقي منها محتفظاً ببداوته كانوا أقلية صغيرة، وهم جماعة ثمامة بن أثال[١٧]. ويبدو من هذا، كما من المصادر، وكأن استقرار بني

(١٦) عبد الله بن محمد بن خميس، **المجاز بين اليمامة والحجاز**، الكتاب العربي السعودي؛ ٤٦ (جدة: تهامة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م)، ص ١٠٩ ـ ١١٣.

(١٧) إلياس شوفاني، **حروب الردة: دراسة نقدية في المصادر** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥)، ص ١١٤.

حنيفة حصل دفعة واحدة، وليس بشكل تدريجي. وإذا كان هذا صحيحاً، فإنّه يوحي بأنّ هذه القبيلة كانت تعرف نمط الحياة المستقرة قبل هجرتها إلى اليمامة، ثم إنّ هذه القبيلة عندما جاءت إلى اليمامة لم تغادرها بعد ذلك إلى أي مكان آخر. ولذلك؛ ظلّ اسما بني حنيفة واليمامة، ثم العارض بعد ذلك، وكأنهما صنوان لبعضهما بعضاً بل صار أحدهما عنواناً للآخر. وبذلك تبدو هجرة بني حنيفة واستقرارها وكأنّهما كانا خارج سياق هجرات القبائل الذي كانت تبدأ من جنوب وجنوب غرب الجزيرة العربية، مروراً بنجد، لتنتهي في شمال الجزيرة أو العراق أو تنحرف إلى شرقها. وفي أثناء هذا المسار غالباً ما كانت تستقر بعض أجزاء من القبيلة المهاجرة في نجد. أما هجرة بني حنيفة واستقرارها فيبدو أنها كانت خارج هذا السياق. فبعد أن جاءت من عاليات (غرب) نجد، واستقرت في اليمامة ظلّت هناك، ولم تغادرها إلى أي مكان آخر. يتكامل مع هذه الخاصية، أنه بعد خروجها من التحالف القبلي الكبير المعروف ببكر بن وائل، لم تدخل بني حنيفة بعد استقرارها في اليمامة في أيّ تحالف قبليّ آخر. ينقل الجاسر عن صاحب **الأغاني** أن استقرار بني حنيفة في هذه البلاد كان قديماً، وأنهم انقطعوا عن قومهم ولم يعودوا «ينصرون بكراً ولا يستنصرونهم، ولهذا لم يشتركوا في الحروب التي حدثت بين بكر وتغلب». وقد انتهى الأمر ببني حنيفة بعد استقرارهم أنهم أصبحوا محاطين من الجهات كلها بقبائل مضريّة، مثل: قيس عيلان وقشير والحريش وتميم وغيرهم(١٨).

وهكذا أصبحت هذه القبيلة المستقرة منعزلة في منطقتها، وكأنها لا تنتمي إلى التركيبة القبلية السائدة في نجد، تدافع عن نفسها، وعن مستقراتها وقراها بمفردها خارج نظام التحالفات القبلية. كان بنو حنيفة يعتقدون أنهم على الرغم من ذلك كانوا في «مأمن من إغارة القبائل عليهم». حتى في حروب الردّة واجهت قبيلة بني حنيفة جيوشَ المسلمين وحدَها وانكسرت وحدَها. وعن هذه الخاصية الحضرية يقول الشاعر الحنفي موسى بن جابر عن استقرار قبيلته وانعزالها في اليمامة:

وجدنا أبانا كان حلّ ببلدة   سوى بين قيس قيس عيلان والفزر

(١٨) الجاسر، **ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد**، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

فلمّا نأت عنّا العشيرة كلّها أقمنا فحالفنا السيوف على الدهر

فما أسلمتنا عند يوم كريهة ولا نحن أغضينا الجفون على وتر[19].

يصف الشاعر هنا منزل قبيلته وأنّها كانت في الوسط بين قبائل قيس عيلان والفزر، والتي لم يكن لها صلة نسب ببني حنيفة. وأنّهم تحالفوا في هذا الموقع مع السيوف بدلاً من التحالف مع عشيرتهم (بكر بن وائل) التي نأت عنهم وتفرقت بين شرق الجزيرة وشمالها، كما يقول الجاسر. والأرجح أنّ هذه الخاصية الانعزالية عن القبائل البدوية التي تميّز بها بنو حنيفة تعود في جزء كبير منها إلى رسوخ استقرار هذه القبيلة، وعمق الجذور الحضرية التي زرعتها في المنطقة آنذاك؛ حيث كانت القبائل الأخرى كلها تقريباً تمارس في ذلك الزمن لعبة الدخول في التحالفات القبلية والخروج منها، ما عدا بني حنيفة.

وربما كانت هذه القبيلة، لذلك، من أقوى القبائل العربية المستقرة في شمال الجزيرة العربية بعد قبيلة قريش، وأنّها كانت أول قبيلة تنحلّ عصبيتها القبلية مبكراً نظراً إلى قِدَم تحضّرها، وذلك قبل قيام الدولة السعودية بزمن طويل. هناك أمر آخر ذو صلة بهذه القبيلة، وهو أنّ موجة عمران المدن والبلدات التي انتهت بظاهرة المدن المستقلة بعد القرن ٨هـ/ ١٤م بدأت أول ما بدأت وتبلورت في منطقة العارض التي كانت موطن بني حنيفة. كما إن عائلة آل سعود التي تحالفت مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ووفّرت الغطاء السياسي لحركته، وتولّت بعد ذلك قيادة الحراك السياسي لتأسيس الدولة وتوحيد أغلب أنحاء الجزيرة، تتحدّر من هذه القبيلة. في هذا الصدد، قد يبدو لبعضٍ أن تحالف محمد بن عبد الوهاب، وهو من قبيلة تميم، مع محمد بن سعود، وهو من بني حنيفه، أنه من نوع التحالف القبلي بين بني حنيفة وتميم. وهذا غير صحيح، **أولاً**، لأن الشيخ حاول التحالف مع ابن معمر أمير العيينة، وهو من قبيلة الشيخ نفسها، وعندما فشل هذا التحالف انتقل إلى الدرعية. **ثانياً**، كما سنرى لاحقاً كان موقف الشيخ وحركته من القبيلة هو وجوب خضوعها لسلطتي الدين والدولة. **ثالثاً**، أنّ كثيراً من خصوم

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

الدعوة والدولة السعودية الأولى إبان تأسيسها كانوا أمراء مدن من تميم مثل العناقر في الوشم وخاصة ثرمداء وآل معمر في العيينة.

وإذ إنّ قبيلة بني حنيفة استهلّت الاستيطان في اليمامة، يجدر أن نبدأ بتكوين فكرة عن كيفية بدء هذه العملية. يصف ياقوتُ الحموي (ت. ٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، وهو جغرافي بارز من القرن السابع هجري بلدة حجر، أول موقع استوطنته قبيلة بني حنيفة في اليمامة بأنها «مدينة اليمامة وأمّ قراها وبها ينزل الوالي، وهي شركة، إلا أنّ الأصل لحنيفة وهي بمنزلة البصرة والكوفة، لكلّ قوم منها خطة، إلا أنّ العدد فيه لبني عبيد بن حنيفة». يبدو كما لو أنّ ياقوت بوصفه هذا يتحدّث عن عاصمة اليمامة كما بدت له أو لمن وصفها له. ثم يمضي فيروي حكاية تاريخيّة شائعة في المصادر يصف من خلالها بعض التفاصيل عن الكيفية التي بدأت بها قبيلة بني حنيفة بالاستيطان في حجر أولاً، ثمّ انتشارها بعد ذلك في سائر منطقة اليمامة. تقول الحكاية: «خرجتْ بنو حنيفة بن لجيم يتبعون الريف ويرتادون الكلأ حتى قاربوا اليمامة، . . . فخرج عبيد بن ثعلبة بن حنيفة منتجعاً بأهله وماله يتبع مواقع القطر حتى هجم على اليمامة فنزل موضعاً يقال له قارات الحبل، وهو من حجر على يوم وليلة. فأقام بها أياماً ومعه جار من اليمن. . . من بني زبيد. فخرج راعي عبيد حتى أتى قاع حجر فرأى القصور والنخل وأرضاً عرف أن لها شأناً، وهي التي كانت لطسم وجديس فبادوا كما يذكر. . . . . فرجع الراعي حتى أتى عبيداً فقال والله إني رأيت آطاماً طوالاً وأشجاراً حساناً هذا حمْلها، وأتى بالتمر معه مما وجده منتثراً تحت النخل فتناول منه عبيد وأكل وقال هذا والله طعام طيب. وأصبح فأمر بجزور فنحرت ثم قال لبنيه وغلمانه اجتزروا حتى آتيكم. وركب فرسه وأردف الغلام خلفه وأخذ رمحه حتى أتى حجراً فلما رآها لم يُحل عنها وعرف أنها أرض لها شأن. فوضع رمحه في الأرض ثم دفع الفرس واحتجر ثلاثين قصراً وثلاثين حديقة وسماها «حجراً»، وكانت تسمى اليمامة. وقال في ذلك:

حللنا بدار كان فيها أنيسها فبادوا وخلّوا ذات شيد حصونها
فصاروا قطيناً للفلاة بغربة رميماً وصرنا في الديار قطينها
فسوف يليها بعدنا من يحلّها ويسكن عرضاً سهلها وحزونها

ثم ركّز رمحه في وسطها، ورجع إلى أهله فاحتملهم حتى أنزلهم بها. فلما رأى جاره الزبيدي ذلك قال: يا عبيد الشرك. قال: بل الرضى، فقال: ما بعد الرضى إلا السخط. فقال عبيد: عليك بتلك القرية فأنزلها . . . . فأقام بها الزبيدي أياماً، ثم غرض فأتى عبيداً فقال له: عوضني شيئاً، فإني خارج وتارك ما ههنا. فأعطاه ثلاثين بكرة، فخرج ولحق بقومه. وتسامعت بنو حنيفة ومن كان معهم من بكر بن وائل بما أصاب عبيد بن ثعلبة فأقبلوا ونزلوا قرى اليمامة. وأقبل زيد بن يربوع، عم عبيد، حتى أتى عبيداً فقال: أنزلني معك حجراً. فقام عبيد وقبض على ذكره، وقال: والله لا ينزلها إلا من خرج من هذا، يعني أولاده، فلم يسكنها إلا ولده، وليس بها إلا عبيدي. وقال لعمه: عليك بتلك القرية التي خرج منها الزبيدي فأنزلها، فنزلها في أخبية الشعر، وعبيد وولده في القصور بحجر. فكان عبيد يمكث الأيام ثمّ يقول لبنيه: انطلقوا إلى باديتنا، يريد عمه، فيمضون يتحدّثون هنالك ثمّ يرجعون، فمن ثَمّ سمّيت البادية، . . . . ثم جعل عبيد يفسل النخل فيغرسها، فتخرج ولا تخلف، ففعل أهل اليمامة كلّهم ذلك، فهذا هو السبب في تسميتها حجراً»[٢٠].

سقنا هذه الفقرة على طولها بتمامها لأهميتها. ونحن حينما نفعل ذلك ليس إيماناً منا بدقتها وموثوقيتها كرواية بتفاصيلها كلها ولا بمعلوماتها كلها، ولا بصدقيتها كحادثة موثّقة تاريخياً. فهي كما ذكرنا من قبل ليست رواية تاريخية جرى التحقّق من صحتها وتوثيقها، وإنّما هي حكاية تاريخية متداولة. ولأنّها كانت متداولة، فإنّ لذلك دلالته التاريخية والاجتماعية. لم يحدّد ياقوت أي تواريخ، كما لم يذكر الإطار الزمني لأحداث هذه الحكاية عن استيطان بني حنيفة في اليمامة. وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ استيطان هذه القبيلة في تلك المنطقة بدأ في زمن ما لا نعرفه من القرن

---

(٢٠) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تحقيق محمد أمين الخانجي، ٨ ج (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م)، ج ٣، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢. يبدو أنّ عبارة «قصور» مقتبسة بمعناها الحرفي. وقد يبدو الحديث عن وجود قصور في اليمامة بعيداً عن الواقع في القرن الخامس بعد الميلاد، لكن من نافلة القول إن استخدام ياقوت للعبارة مبني على أساس المعايير المعمارية في زمانه في القرن ٧هـ/ ١٣م أو المعايير التي كانت سائدة في اليمامة في ذلك الزمن أو قبله.

٥هـ. وقد استند ياقوت في روايته لهذه الحكاية إلى أبي عُبَيدة معمر بن المثنّى المتوفَّى في مستهلّ القرن ٣هـ/ ٩م[٢١]، وهو ما يعني أنها حكاية مأخوذة من الموروث الشفهي الذي عرفت به الجزيرة العربية. والرواية الشفهية التي يتناقلها الرواة، وتعرض في أثناء ذلك لكثير من الخيال والحذف والإضافة، تلقي ظلالاً من الشكّ على دقة معلوماتها التاريخية. وقد يكون هذا في رأي بعضهم سبباً كافياً في حدّ ذاته لاعتبار الرواية مصدراً لا يمكن الوثوق به لاستخلاص نتائج يمكن التعويل عليها. لكن يجب أن نتذكر بأن هذه الحكاية تروي حادثة تاريخية معيّنة (هجرة قبيلة بني حنيفة واستيطانها) نحن نعرف أنها حصلت في الأزمنة الغابرة، ونعرف أنها شبيهة بأحداث حصلت بعد ذلك لجميع قبائل الجزيرة العربية تقريباً، ما يعني أنّها حادثة تنتمي إلى نمط اجتماعي تاريخي كان سائداً في الجزيرة طوال تاريخها حتى العصر الحديث. لكن مع ذلك ليس لدينا كثير من المعلومات المباشرة والموثّقة عنها، ولا مصادر معاصرة لها يمكن الرجوع إليها واستنطاقها. وهذا تاريخ لم يتبقّ منه إلا ما يختزنه الموروث الشفهي، والذي لم يتم تدوينه إلا بعد ظهور الإسلام، وتحديداً في ما يعرف بـ «عصر التدوين العربي» في القرن ٣هـ/ ٩م. وفي هذه الحالة، نحن مرغَمون على التعويل على ما تبقى من ذلك التاريخ من روايات وحكايات وأشعار وأسماء أماكن وأسماء أفراد وعوائل وقبائل. وذلك لفهم هذا التاريخ الماضي وحفظه وإعادة بنائه على أسس من المنهج العلمي الحديث قدر المستطاع.

قد يكون في حكاية بني حنيفة كما رواها ياقوت وغيره كثير من الصنعة وبعض الخيال، لكنْ فيها شيء من المعلومات أيضاً، وشيء من الرمزية ذات الدلالة المهمة. والأهم من ذلك كله، في هذه الحالة ليس دقة تفاصيل الحكاية وصدقها في ما ترويه عن الواقعة، وإنّما في الواقع الذي تتحدّث عنه. وهذا الواقع يتمثّل في هجرات القبائل واستقرارها وهي التي كانت تأخذ شكل الموجات المتتالية. وإن حدثاً مفصليّاً مثل

---

(٢١) طريف الخالدي، **فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة**، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧)، ص ٢٦.

الهجرة، والتخلّي عن حياة الظعن والشروع في نمط حياة مستقرة في نجد مختلف عما سبقه، أسهم بشكل كبير في تحديد مسار تاريخ الجزيرة منذ ذلك الحين. وفي ظلّ غياب معطيات أكيدة، لا يبقَى أمامنا سوى الاعتماد على ما تبقّى من معلومات وآثار ورموز ثمّ على منطق العقل والتحليل في الاستفادة من هذه الحكاية في التوصّل إلى أمرين مهمَّين: **الأول** هو تكوين فكرة واضحة عن تلك الحادثة وعن الإطار الزمني الذي وقعت فيه، **والثاني** هو الحرص على أن تكون استنتاجاتنا من هذه الرواية في حدود الاستدلال التاريخي وأنها مسوَّغة من الناحية المنهجية أيضاً.

بأخذ ما تقدّم في الاعتبار، يتعيّن التساؤل عمّا يمكن الاستفادة منه في رواية ياقوت في التوصّل إلى الأهداف المقرَّرة ضمن الحدود المنهجية المحددة. وفي سبيل ذلك، تبرز ناحيتان لا بدّ من أنّهما على قدر عظيم من الأهمية في هذه الرواية. **الناحية الأولى** هي المضمون الفكري للرواية وقيمتها الدلالية بشأن المحيط الثقافي والتاريخي الذي دارت وقائعها فيه، وسياق سردها في المقام الأول. **والناحية الثانية** هي الاتساق الداخلي أو الذاتي للرواية، وثم اتساقها بعد ذلك مع الواقع الاجتماعي الأشمل الذي تحيل إليه، **وأخيراً** مدى توافقها مع المسار التاريخي للموضوع الذي تتحدث عنه، أي هجرة قبيلة بني حنيفة واستقرارها.

لنبدأ بالمضمون الفكري الذي نريد به طريقة تصوّر المفاهيم والأحداث الرئيسة في الرواية، وترابطها ببعضها بطريقة تقدّم لنا صورة متماسكة ذات مغزى لموضوع هذه الرواية، وهو علاقة الأرض (اليمامة) بالقبيلة (بني حنيفة). تكمن أهمية ذلك في حقيقة أن هذا التصوّر أو المضمون الفكري للرواية لم يكن ليتبلور بطريق الصدفة، ولم يكن بمجمله من صنع الخيال، وبالتالي لم يأت من فراغ ثقافي أو سياسي. بل على العكس، لا بد من أنّه كان على صلة، بطريقة أو بأخرى، بالمحيط الاجتماعي والثقافي الذي فيه، وعنه تمّت صياغة هذا المضمون. بهذا المعنى، ربما إنه لم تتمّ البرهنة على دقة هذه الرواية بالطريقة العلمية المعهودة، ولذلك فإنّ دقّة بعض ما جاء فيها موضع شكّ كبير، إن لم يكن يفتقر إلى الدقّة تماماً. لكنّ ذلك لا يجعل الرواية خلْواً من أي

قيمة؛ لأنّ الحدث أو الموضوع الرئيس للرواية، وهو الاستيطان، كان قد حدث فعلاً ولأنّ المضمون الفكري للرواية أهمّ من أن يُهمَل.

تُظهر الرواية أنّ عمليّة الاستيطان كانت عملاً جماعياً قامت به قبيلة بني حنيفة بأسرها، وذلك بنزولها في منطقة اليمامة. وهذا أمر كان معروفاً وشائعاً في ذلك الزمن. هناك جغرافي آخر، عاش قبل ياقوت الحموي بما لا يقل عن مئتي سنة، وهو لسان اليمن الهمداني (ت. بعد ٣٤٤هـ)، يقول عن اليمامة: «أرض اليمامة حجر، وهي مصرها ووسطها، ومنزل الأمراء منها، وإليها تجلب الأشياء. ثم جو وهي الخضرمة [في منطقة الخرج حالياً] وهي اليمامة [اليمامة القريبة من الخرج]، وهي من حجر على يوم وليلة: وفيها بنو سحيم وبنو ثمامة وبنو عامر بن حنيفة. والعرض [وادي حنيفة الآن] وهو واد باليمامة من أعلاها إلى أسفلها، وفيه قرى لبني حنيفة، . . .»[٢٢]. وما ينبغي الالتفات إليه في كلام الهمداني هو إشاراته المتصلة عن اليمامة هنا، وعن المواقع الجغرافية كلها في الجزيرة العربية، التي تربط ما بين الموقع الذي يتحدّث عنه والقبيلة التي تقطنه. وهو ترابط لم يخترعه الهمداني، وإنما كان يصف الحالة الجغرافية الاجتماعية للجزيرة كما بدت له في القرن ٤هـ/ ١٠م والهمداني ليس استثناء في ذلك. فالارتباط نفسه موجود لدى ياقوت الحموي في **معجمه**، كما في كتب التاريخ والأنساب عن تلك المرحلة. وهو ما يؤكد فرضية أن الاستيطان أو الاستقرار كان من نمط الاستقرار الجماعي للقبيلة.

وبالعودة إلى حكاية ياقوت نجد أنّ الجار اليمني الذي صاحب عُبَيد بن حنيفة سعى إلى مشاطرة بني حنيفة مساكنَ حجر، لكنه اضطر في الأخير، وبعد أيام كما يقول صاحب معجم البلدان إلى تسليم القرية التي سمح له بنزولها. وقد طلب تعويضاً عن ذلك، فأعطاه عبيد ثلاثين بكرة[٢٣]. على أنّ أكثر هذه الأحداث دلالة في هذا السياق هو الاسم

---

(٢٢) الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، ط ٢ (صنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ص ٢٧٤.

(٢٣) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ص ٢٢٢.

حجر الذي أطلقه عُبَيد بن ثعلبة على الموقع الاستيطاني الذي أحاطه لنفسه ولعشيرته. يقول ياقوت إن اسم «حجْر» في العربية يعني «ما حجرت عليه، أي منعته من أن يوصل إليه وكل ما منعت منه فقد حجرت عليه»[٢٤]. وما قام به عبيد بن ثعلبة هو إغلاق أو إقامة سياج اجتماعي حول المنطقة التي اختارها لمنع الآخرين من ولوجها. يقول الهمداني في **صفة جزيرة العرب** وهو يصف مواقع اليمامة «... ثمّ القرية الخضراء خضراء حجر التي التقطها عبيد بن ثعلبة بن الدول، ولم يشرك فيها أحداً»[٢٥] وفي هذه الحالة، تمّ إغلاق الموقع الاستيطاني أو إقامة السياج الاجتماعي حوله ليكون حكراً على قبيلة بني حنيفة من دون غيرها من الناس. وممّا يعزّز فكرة الحجر بمعنى السياج هذه، هو أنّ من كانوا يأتون إلى اليمامة من غير أهلها يسمّون بـ «السواقط»، وذلك تمييزاً لهم عن أبناء بني حنيفة، ولتحديد موقعهم الاجتماعي والقانوني في المجتمع[٢٦]. وقد ظلّ حجر اسم البلدة الرئيسة في اليمامة إلى حدود نهاية القرن ١١هـ/ ١٧م، عندما اختفى هذا الاسم، وحلّ محله اسم الرياض[٢٧].

يتبيّن مما تقدّم أنّ مفهوم «الاستيطان الجماعي» هو الموضوع المهيمن على الرواية كلها، مؤكّداً أهميته المركزية في السياق التاريخي الذي يُفترض أنّ الرواية تحيل إليه، أو السياق الذي جرى الاستيطان ضمن حدوده. وعلى التقديرين، يظهر جلياً أنّ مفهوم «الاستيطان الجماعي» كان الاتجاه السائد في الجزيرة وقتئذٍ. والواقع أنّ المركزية التي يحظى بها هذا المفهوم ليست في غير محلّها؛ لأنّه يبدو أنّه يعكس إعادة بناء لعلاقة القبيلة بالأرض في الواقع الاجتماعي لليمامة آنذاك. في كتابه **معجم البلدان** الذي يتكوّن من عشرة مجلدات، يتّبع ياقوت

---

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٠.

(٢٥) الهمداني، المصدر نفسه، ص ٢٥٤. قد يفهم من كلام الهمداني أن اسم حجر كان قديماً، ويعود إلى أيام العرب البائدة، طسم وجديس، كما يرى شيخ المؤرخين السعوديين حمد الجاسر. انظر: حمد الجاسر، **مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ** (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص ١٤.

(٢٦) الجاسر، **ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد**، ص ٢٤٣.

(٢٧) الجاسر، **مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ**، ص ٩١ ـ ٩٣.

الحموي نمطاً معيّناً في الكتابة عن اليمامة في كل مرة يعطي تعريفاً لموقع جغرافي من مواقع هذه المنطقة. وهذا النمط يقول شيئاً ذا دلالة عن تلك العلاقة. كل موقع من هذه المواقع في المعجم يتمّ تعريفه على أساس من اسم القبيلة التي تقطن فيه، كما لو أنّ هذه القبيلة كانت تحتكر حقّ ملكيته. وكتعبير عن هذه العلاقة الحميمية بين القبيلة والموقع الجغرافي الذي تقطنه تمّت منذ القدم تسمية أهم أودية اليمامة باسم «وادي حنيفة». وهذا يعزز بدرجة كبيرة الفكرة القائلة إنّ مركزية «الاستيطان الجماعي» في المعجم إنما تعكس واقعاً اجتماعاً قائماً.

ومن ناحية أخرى، نجد أن الرواية متسقة ذاتياً من حيث إنها تشكل بناء متماسكاً يقوّي كل جزء فيه معنى الأجزاء الأخرى ومدلولاتها. وهو ما يتّضح على الخصوص في التوافق الظاهر في الرواية بين طريقة استيطان قبيلة بني حنيفة الذي أخذ شكل استيطان جماعي، وبين الاسم الذي أُطلق على الموقع الاستيطاني حجر. فتصوُّر كل منهما، أعني عملية الاستيطان واسم الموقع الاستيطاني، يقوّي التصوُّر الآخر. لكنّ هذا، مرة أخرى، لا يثبت الدقة التاريخية للرواية، خاصة لجهة كيفية حدوث عملية الاستيطان. لذلك، ربما لا تكون التفاصيل المعلوماتية التي تبيّن كيفية استقرار بني حنيفة في اليمامة، أو سبب تسمية الموقع الاستيطاني، حقيقية البتة. لكنّ ذلك على مشروعيته لا يقلّل من شأن الرواية وقيمتها في الوصول إلى غايتنا هنا. فالأهمّ من ذلك هو فكرة الاستيطان ذاتها. ثانياً، نحن نعرف مثلاً أنّ حجر هو الاسم الذي كان يُطلق على هذا الموقع، حتى وإن لم نتمكن من معرفة سبب هذه التسمية. من ناحية أخرى، فإن معنى اسم الموقع (حجر) يؤكد المعنى الاجتماعي الذي يعبّر بشكل مباشر ودقيق عن المعنى المتضمّن في الطريقة التي تقول الحكاية أنّ بني حنيفة تبعتها في الاستقرار في ذلك الموقع، حتى وإن كنّا لا نستطيع إثبات التفاصيل المتعلّقة بالكيفية التي حصلت بها عملية الاستيطان في اليمامة. وكما ذكرنا أعلاه، فإنّ الأكثر أهمية بالنسبة إلينا في هذا المقام هو هذا المضمون الفكري، أو طريقة تصوّر عملية الاستيطان وما قد تمثّله في سياقها التاريخي. والسبب واضح، وهو أنّ هذا المفهوم يُظهر أنّ الاستيطان في أيّامه الأولى اتبّع نمطاً قام على الانتماءات القبلية، وتلبيةً لحاجات قبلية أيضاً. وذلك بمعنى أنّ عشيرة أو

طائفة من عشائر معيّنة، تنتمي إلى قبيلة واحدة تستقرّ بشكل جماعي في موقع بعينه، وفي أثناء هذه العملية تحوّل هذا الموقع إلى منطقة استيطانية خاصة بقبيلتها فقط. وهذا تحديداً ما يمكن تسميته بـ «الاستقرار الجماعي القبلي»، حيث تكون القبيلة، وليس الفرد، هي الفاعل الحقيقي الذي يقوم بعملية الاستقرار، وليس الأفراد ولا العائلات بمفردهم من يقوم بذلك. والنتيجة المترتبة في هذه الحالة، أن القبيلة هي أساس الوحدة، وإطار الحماية، والنظام في مجتمع المستوطنة أو المجتمع المستقرّ. وهذا تحديداً ما تنقله لنا رواية ياقوت في حالة اليمامة قبل ظهور الإسلام.

الأكثر من ذلك، إنّ مفهوم النمط الاستيطاني كما تصوّره لنا رواية ياقوت منسجم مع النمط الديمغرافي في المقاطعات والمواقع الاستيطانية في اليمامة بعد استقرار بني حنيفة فيها بزمن طويل. فبحسب ما تذكره المصادر، يُظهر هذا النمط الديمغرافي أن اليمامة كانت مقسَّمة بناء على الولاءات والقرابات القبلية. بناءً على ذلك، فكل مقاطعة تسكنها قبيلةٌ واحدة أو بطون متحالفة معها. ولمّا كانت القبيلة جزءاً من سلالة قبلية أكبر أو من اتحاد قبلي أوسع، لم تكن تتقاسم الموقعَ الاستيطاني مع قبيلة من سلالة أخرى إلّا نادراً. ومثال على ذلك قبيلة بني حنيفة التي تنتمي إلى اتحاد قبائل بني بكر بن وائل. نزلت هذه القبيلة في منطقة اليمامة المركزية التي عُرفت لاحقاً باسم العارض. تمتدّ هذه المقاطعة من جو الخضارم (الخرج الآن) في الجنوب إلى وادي قرّان (وادي حُريملا الآن) في الشمال(٢٨). وهذه هي المقاطعة التي أسّست فيها قبيلة بني حنيفة أقدم المستوطنات والبلدات، والتي كانت تقع فيها مدينة حجر عاصمة اليمامة(٢٩). وفي منطقة العارض هذه استقرّت سائر عشائر بني

(٢٨) ابن خميس، **المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة**، ص ٣٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٦. يذكر ياقوت الحموي، الذي عاش في القرن ٧هـ/ ١٣م، في **معجمه** روايتين عن الخضارم، إحدى أبرز البلدات في اليمامة في الماضي. يقول في الأولى إنّ عامّة سكّانها كانوا من بني حنيفة وتميم. وربما كُتبت هذه الرواية في زمن ياقوت وهو زمن متأخّر جداً. لكن لا يُعرف عن الخضارم أنّها كانت موطن قبيلة تميم. وتحكي الرواية الأخرى التي ذكرها المرجع ابن الفقيه أنّ سكان الخضارم كانوا بني سُحَيم وبني ثُمامة، وكلا الفرعين من بني حنيفة. ومن ناحية أخرى، يقول الحمداني إنّ الخضارم كانت موطن بني عدي وبني

حنيفة، ولم تشاطرها فيها سوى القبائل المنتسبة إلى اتحاد بكر بن وائل. لذلك، يقال إن الخضارم (الخرج) مثلاً كانت موطن بني عدي وبني عامر وبني عجيل وجميعهم من بني حنيفة(٣٠). وفي قرّان، في الطرف الآخر من العارض، نجد عشيرتي بني سُحيم وبني يشكُر، وكلتاهما من بني حنيفة(٣١). كما إن بلدة منفوحة الواقعة في الوسط كانت موطن قبيلة بني قيس بن ثعلبة بن بكر بن وائل(٣٢).

والمثال الآخر مقاطعة الوشم التي ذُكر أن قبيلة بني تميم نزلت فيها. لكنّ المصادر لم تبيّن متى بدأت هذه القبيلة بالاستيطان في الوشم. فابن خميس مثلاً لا يذهب بعيداً أكثر من القول إن الوشم «كانت قديماً من منازل بني تميم»(٣٣). أما صاحب **معجم البلدان**، وهو من أهل القرن ٦هـ/ ١٢م فيقول عن الوشم نقلاً عن بدوي من «أهل تلك البلاد أنّ الوشم خمس قرى عليها سور واحد من لبن، وفيها نخل وزروع لبني عائذ لآل مزيد، وقد يتفرّع منهم. والقرية الجامعة فيها ثرمداء، وبعدها شقراء، وأشيقر»(٣٤). وفي الأحوال كلها، فإنّ المهم هو هذا الارتباط بين المكان والقبيلة في مرحلة الاستقرار المبكر، والذي يتضح في ما قاله ابن خميس وما قاله ياقوت. ويكشف هذا الارتباط أنّ نمط التجانس الديمغرافي

عامر وعجيل بن لُجَيم، وجميعهم من بني حنيفة. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨٧. وقال ياقوت عن حجر عاصمة اليمامة «مدينة اليمامة وأمّ قراها». وأضاف أن بني حنيفة هم عامّة سكانها، لكنّ ياقوت حرص على التأكيد أنه وإن كان بنو حنيفة عامة سكان حجر، فهي لم تخلُ من أناس آخرين، انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢١. الواضح أنّ رواية ياقوت إنما تصف بلدة حجر في زمانه ربما عندما بدأ نمط الاستيطان القبلي الأول بالتغيّر. والتفسير الأرجح للملاحظة التي ذكرها ياقوت أن قبائل أخرى من بني بكر بن وائل شاطروا بني حنيفة الإقامة في حجر. كما يمكن الاطلاع على معلومات عن سكان البلدات الأُخرى في وسط مقاطعة اليمامة في معجمي ياقوت وابن خميس. انظر: الجاسر، **ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد**، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٣٠) ابن خميس، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٤.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٩ و٢٧١. يرى ياقوت الحموي أن قرّان ومَلهم بلدات في اليمامة كان يقطنهما بنو سُحَيم بن حنيفة. انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٦.

(٣٢) ابن خميس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢ و٣٩٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٢.

(٣٤) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٣٧٨.

لسكان البلدة أو المستوطنة يقوم على أساس الانتماء إلى القبيلة كان هو السائد في كل مستوطنة بمنطقة اليمامة. الأمر الذي يشير إلى أنّ العملية الاستيطانية التي انتهت إلى هذه النتيجة الاجتماعية في هذه المنطقة كانت تسير وفقاً لنمط الاستيطان الجماعي القبلي[(٣٥)].

كما رأينا، تميّز نمط الاستيطان الأول بخاصية لافتة وهي أنه كان يحدث ضمن تركيبة القبيلة. وهذا يشكل تحوّلاً اجتماعياً من نمط الحياة البدوية إلى نمط حياة مستقرّة يبدو أنّ قبيلة بني حنيفة هي التي بدأت هذا التحوّل، أو كانت من بين الرواد في ذلك، ثمّ حذت حذوها القبائلُ الأخرى. لذلك، تحوّلت القبيلة نفسها أو بعض بطونها في النمط الذي أرساه بنو حنيفة إلى نمط عيش حياة مستقرّة، وأسست في سبيل ذلك مستوطنة قبلية تحوّلت بدورها في سياق العملية إلى موقع استيطاني احتكره أفراد تلك القبيلة، وأبعدوا عنه القبائل الأخرى. وبالتالي بقيت القبيلة، سواء اختارت حطّ عصا الترحال طوعاً أم كرهاً وعيش حياة مستقرّة، متمسكة بتركيبتها وبهويتها القبلية المميزة. بعبارة أخرى، اعتمدت وحدة المكان الجغرافي في هذا النمط الاستيطاني على وحدة القبيلة. وبسبب ذلك، أصبحت الأرض التي حصل الاستقرار فيها منطقة تحتكرها القبيلة التي تعيش فيها. وكما أشرت آنفاً، من المؤشرات على الأساس القبلي الحصري للنمط الاستيطاني أنّ الاسم الذي يُعطى لمن يأتي اليمامة وليس من قبيلة بني حنيفة؛ حيث يسمّى هؤلاء بـ «السواقط» للإشارة إلى أنهم غرباء سكنوا المنطقة مؤقتاً[(٣٦)]. وربما في اعتراف بطبيعة هذا النمط الاستيطاني، كان المؤرخون والجغرافيون التقليديون يعرّفون البلدات أو القرى الواقعة في اليمامة بأسماء القبائل التي تقطنها. في الواقع، أُطلق على بعض المواقع والأماكن أسماء القبائل التي نزلت فيها. مثال ذلك بلدة سدوس، التي أخذت اسمها من بني سدوس، وهم

---

(٣٥) لمعرفة التركيبة القبلية للسكان في كل بلدة ومقاطعة في اليمامة، انظر: المصدر نفسه. وبالرجوع إلى اسم كل بلدة أو قرية أو موقع استيطاني. اعتمد ابن خميس على **معجم** ياقوت الحموي كواحد من مصادره الرئيسة، لأنّه يمكن تتبّع النمط الاستيطاني الأول نفسه في اليمامة في كلا المصدرين.

(٣٦) الجاسر، **ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد**، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

من بطون بني حنيفة[٣٧]. لكن أوضح مثال في هذا الصدد الوادي الرئيس في اليمامة الذي سُمي وادي حنيفة لأنّه تطور ابتداءً كمنطقة سكنتها هذه القبيلة وعاشت فيها حياة مستقرّة، ولا يزال يسمّى بهذا الاسم إلى الآن[٣٨]. بهذا المعنى، بقيت القبيلة من حيث المبدأ أساس وحدة المستوطنة ومصدر هويتها. الخاصية الأخرى التي ميّزت هذه العملية هي الدور الثانوي للدِّين في الحياة العامة في اليمامة في تلك المرحلة. فعدا عن استثناءات معدودة، لم يجرِ تسييس الدِّين، بمعنى أنه لم يضطلع بدور مهم في عملية تشكل مفهوم الدولة التي كانت مستمرة بالتوازي مع عملية الاستيطان، وتوسّع الحياة الحضرية في إطار نمط الاستيطان الأول أو المبكر.

التشكّل الأولي للدولة

من أهمّ النتائج التي نجمت عن الاستيطان الجماعي أنّ القبيلة انتقلت بسببه من كونها قبيلة بدوية مترحلة إلى قبيلة مستقرة. وهذا تحوّل اجتماعي ستكون له تبعاته الاجتماعية والسياسية في مراحل لاحقة. لكن انتقال القبيلة من كونها مترحلة إلى مستقرة يعني أنّها بقيت أساساً للوحدة الاجتماعية السياسية والحماية والنظام في المجتمع، إنما في بيئة مستقرّة مقارنة بما كانت عليه في أثناء مرحلة الظعن. ويتجلّى وجود القبيلة ونفوذها المهيمن ليس في الطريق الذي اختارته القبيلة إلى الاستقرار، ولا في التركيبة الديمغرافية للمستوطنة فقط، وإنما أيضاً في سائر نواحي حياة المجتمع. لا شك في أنه كان للحياة المستقرّة انعكاساتها الاجتماعية والسياسية على قبيلة بني حنيفة بعد استقرارها. وأحد هذه الانعكاسات ما تشير إليه المراجع من بروز المِلكية الخاصة للأرض في اليمامة. ولما كانت الزراعة هي النشاط الاقتصادي الرئيس الذي كانت تقوم عليه الحياة المستقرّة في هذه المنطقة، فإنّ تلك الملكية كانت، بشكل أساس، في الأراضي الزراعية. والأمثلة المعطاة على ذلك تظهر أنّ مجتمع اليمامة كان ينقسم على أساس من هذا المعيار إلى ملّاك للأراضي من **ناحية**،

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

والموالي والعبيد الذين كانوا يعملون على الأرض، من **ناحية أخرى**(٣٩).
لكن ليس لدينا صورة واضحة عن الحجم التقريبي لكل من هاتين الطبقتين، ولا عن طبيعة العلاقة بينهما، كما إننا لا نعرف متى برز هذا التطوّر. مهما كان ذلك، من الواضح أن تقسيم العمل على هذا النحو، والتراتبية الاجتماعية أو الطبقية التي كانت ملازمة له، مثّلت أساساً لعملية تشكّل مفهوم الدولة، وهي عملية كانت تحدث في اليمامة كنتيجة طبيعية لعملية الاستقرار ذاتها. وبما أنّ هذه التطوّرات الجديدة تبلورت في سياق نمط الاستيطان الأول، فقد تأثّرت هي الأخرى بالقوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة لمجتمع ذي طبيعة قبلية. وهذا ما يتضح على الخصوص في عملية تشكّل الدولة التي يتوافر لدينا معطيات أكبر عنها.

لإظهار أثر نمط الاستيطان القبلي في تشكّل الدولة، سنقصر مناقشتنا على حالة بني حنيفة للأسباب التي ذكرناها من قبل، وخاصة أن هذه القبيلة كانت أول من تخلّى عن الحياة البدوية واستقرّ في اليمامة. وبما أنّ هذه القبيلة استقرت قبل ظهور الإسلام بقرنين من الزمن، فإنّه بحلول القرن السابع، وهو زمن ظهور الإسلام، كانت قبيلة بني حنيفة تعيش حياة مستقرّة شاملة وراسخة(٤٠). وبالنظر إلى كونها

---

(٣٩) استنتج العسكر معتمداً على الزبيدي وجواد علي، بأنّ اليمامة عرفت الملكية الخاصة في الأراضي الزراعية. انظر: Al-Askar, «Regional Politics; Al-Yamama in the 6th and 7th Centuries,» pp. 66-67.

وصف اليمامة بناءً على ذلك بأنها مجتمع منقسم إلى ملاك الأراضي من ناحية، وإلى عبيد وموال يعملون في الأرض من ناحية أخرى. لكنه اقتبس من مصادر أخرى ذكرت أن الموالي كانوا ملاك أراضٍ ومزارعين (ص ٦٨). ومن دواعي الأسف أنه استعرض هذه النقاط من دون ذكر إطار زمني يُنبئنا على وجه التقريب بتاريخ تحوّل العمالة المستأجَرة إلى قوة مهمة في اليمامة. إنّ طبيعة العلاقة بين هذه الفئات غامضة، كما إن الحجم التقريبي لكل منها غير واضح. فمن **ناحية**، اقتبس العسكر عن بعض المصادر ما حاصله أنّ «ثلث سكان اليمامة على الأقل كانوا عبيداً» (ص ٦٩)، لكنّها نسبة غير منطقية لأنه «كانت قد استقرّت أُسر فارسية كبيرة في اليمامة» (ص ٦٩)، وإذا كان العبيد يشكلون ثلث السكان، يتعين علينا الاستنتاج بأن اليمنيين المحليين كانوا أقلية. وذُكر لنا في موضع آخر أنّ عامة بني حنيفة كانوا مزارعين (ص ٦٨)، وهو أمر أقرب إلى المنطق. وإذا كان التقدير صحيحاً، يتبين أنه لا يبعد وجود نسبة كبيرة من العبيد والموالي في عداد السكان كما ذُكر.

(٤٠) Eickelman, «Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,» pp. 29-30.

يقدم إيكلمان لنا دراسة تتوافر فيها أدلة كثيرة على رسوخ الحياة المستقرّة التي عاشتها قبيلة

أول من استقرّ من القبائل، وأن هذا الاستقرار أخذ شكل عملية جماعية، يبدو أنه ترتب على هذه العملية عدة تطوّرات مترابطة دفعة واحدة. فقد ترتب على استقرارها وتخلّيها عن الحياة البدوية أن انفصلت قبيلة بني حنيفة، كما رأينا، عن اتحاد قبائل بكر بن وائل الذي تنتمي إليه، وهو ما يعني أنها باتت معزولة قبلياً، الأمر الذي حتّم عليها الاعتماد على نفسها، كما يقول حمد الجاسر[٤١]. ويوافق مونتغمري واط (Montgomery Watt) الجاسر على ذلك، مضيفاً أن غياب بني حنيفة عن معركة ذي قار التي نشبت بين القبائل العربية والفرس «... ربما كان له صلة باعتراف قبيلة بني حنيفة بسيادة اللخميين في الحيرة، والاستعانة بها في تسيير القوافل الفارسية من اليمن إلى العراق»[٤٢]. وقد ازداد إحساس بني حنيفة بالعزلة بعدما بات مجتمعهم المستقر محاطاً بقبائل منافِسة من كل جانب، وأغلبها قبائل بدوية، وهي قبائل تمسّكت بحياة البداوة إلى حين ظهور الإسلام[٤٣].

تعيد ملاحظة واط، لدى مقارنتها بملاحظات الجاسر وغيره، تأكيد طبيعة حياة بني حنيفة الحضرية الراسخة قبل ظهور الإسلام، وأنّها كانت حياة راسخة إلى حدّ أنّ هذه القبيلة أصبحت كياناً اجتماعياً وسياسياً منفصلاً في اليمامة: يقطن القرى ويزرع الأرض ويقيم علاقات سياسية مع قوى أجنبية وعلى علاقة بتجارة دولية ويحميها وهي تمرّ بمنطقته[٤٤]. لا بد من التأكيد هنا أنه لم يرد في المصادر عن مشاركة بني حنيفة في التجارة الدولية إلا ما ذكرناه أعلاه. مما يعزّز فكرة أنّ الحياة المستقرة لهذه القبيلة

بني حنيفة في اليمامة بحلول القرن السابع. ويشدّد على أن أشجار النخيل «كانت تُزرَع في كافة واحات اليمامة، وكانت الحبوب تُبذَر في وادي خرد وفي الخرج أيضاً» (ص ٢٩). ويستدل على ردّ شاعر من قبيلة تميم البدوية على تعيين فرد من بني حنيفة نائباً لحاكم العراق. جاء في قصيدته «أبيات هجائية وصفت بني حنيفة بأنهم عبيد وفلاحون، مستخدماً كل ما في استطاعة شاعر بدوي استحضاره من عبارات الازدراء بالحياة المستقرة» (ص ٣٠).

(٤١) الجاسر، ابن عربي: **موطد الحكم الأموي في نجد**، ص ٢٤١.

(٤٢) W. Watt Montgomery, in: *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1971), vol. 1, s. v. «Hanifa».

(٤٣) الجاسر، المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٤٤) Eickelman, «Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,» pp. 28-32.

كانت تعتمد على الزراعة أساساً[٤٥]. هناك إشارة أخرى عن هذا الطابع الزراعي في تاريخ الطبري الذي يروي أن مسيلمة، الزعيم الدِّيني والسياسي لبني حنيفة عند ظهور الإسلام، خاطب قومه فقال: «والمبذراتِ زرعاً والحاصداتِ حصداً والذارياتِ قمحاً والطاحناتِ طحناً والخابزاتِ خبزاً والثاردِاتِ ثرداً واللاقماتِ لقماً إهالة وسمناً لقد فُضلتم على أهل الوبَر (البدو)...»[٤٦]. تُظهر هذه العبارة، بما تضمنته من إشارة إلى المزارعين والحصاد والحصادين ومن يقومون بالطحن والخبز، أن قوم مسيلمة «كانوا مزارعين في الأساس»[٤٧]. لكن يوجد في مقولة مسيلمة ما يشير إلى أكثر من ذلك في هذا الصدد، وهو أن بني حنيفة كانوا في صراع مع البدو، وهي إشارة ضمنية أكدتها التقارير المتكررة في المصادر التي تحدثت عن إحاطة القبائل البدوية وشبه البدوية ببني حنيفة في اليمامة، وأنّ الطرفين كانا يقتتلان باستمرار على الموارد وعلى الهيمنة السياسية في تلك المنطقة. وعندما تجمع الطابع الزراعي مع الاستقلال الاجتماعي والسياسي عن بقية القبائل المحيطة، يتبلور أمامك الكيان السياسي لهذه القبيلة التي استقرت مبكراً في اليمامة.

من ناحيته، يرى شوفاني أن موقع بني حنيفة في حروب الردة يختلف عن القبائل الأخرى. فهو يذكر أن ابن إسحاق صاحب سيرة النبي محمد (ص) لا يذكر في روايته أنّ بني حنيفة كانت من بين القبائل التي بعث الرسول (ص) إليها عمّاله لجمع الصدقة. والقضية المركزية في خلاف بني حنيفة مع دولة المدينة، كما يراها هذا الكاتب، لم تكن تتعلق بالصدقة «وإنما بنبوّة الرسول، ومن ثَمّ سيادة المدينة في الجزيرة». ويختم ملاحظته حول هذه المسألة بقوله إن بني حنيفة «كانت مختلفة عن القبائل الأخرى في نجد، والقتال معها لم يكن بسبب انتهاك اتفاق معقود أو تمرد على سلطة سابقة أو حجب صدقة واجبة، بل كانت حرباً لإخضاع هذه القبيلة

---

(٤٥) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Karachi; New York: Oxford University Press, 1981), pp. 133 and 135.

(٤٦) Eickelman, Ibid., p. 30.

لكن مونتغمري واط كان أول من لفت الانتباه إلى هذه الناحية من التعاليم الدينية لمسيلمة. انظر: Watt, Ibid., p. 135.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

لسلطة المدينة للمرة الأولى»[٤٨]. تشير هذه الملاحظات كلها إلى الكيان السياسي لبني حنيفة، وهو كيان تشكّل كما يبدو بعد استقرارها في اليمامة. كما تشير إلى أنّ حروب الردة كانت على علاقة بتزامن ظهور هذا الكيان مع قيام دولة المدينة، والصدام نتيجة لذلك بين قريش وبني حنيفة. وقد كان من نتائج هذه الحرب أن هذا الكيان السياسي لليمامة لم يكتمل ويتحوّل إلى دولة، وذلك لصالح الوحدة السياسية للجزيرة العربية التي فرضتها في الأخير الدولة الإسلامية.

الإطار الذي كان عليه الاستيطان القبلي الجماعي، وكون الاستيطان الناجم عنه كان يقوم على الزراعة، وأنه تمّ في بيئة بدوية واسعة، كل ذلك كان له تبعاته وآثاره الكبيرة على تطوّر الخصائص الاجتماعية والسياسية لبني حنيفة نتيجة لكل ذلك. فحقيقة أن بني حنيفة كانت أول قبيلة تستوطن في المنطقة، وتعيش حياة مستقرّة جعلها في وضع فريد وصعب في مجتمع كانت تهيمن عليه القبائل البدوية. ويبدو أنّ هذه البيئة البدوية، ولا سيما الصراعات المستمرّة لبني حنيفة مع القبائل البدوية، أكدت أهمية المحافظة على التلاحم القبلي لهذه القبيلة في مرحلة استقرارها، وخاصة ما ترتب على ذلك من انفصالهم عن الحلف القبلي الأوسع، بكر بن وائل. بعبارة أخرى، يبدو أنه كان للصراع مع القبائل البدوية دور في الحدّ من تأثير الحياة المستقرّة في التركيبة القبلية لبني حنيفة. على الجانب الآخر، كان للأساس الزراعي الريفي للاستقرار في اليمامة علاقة مباشرة بأن اتسمت الثقافة السائدة في هذا المجتمع الجديد بكونها محافظة ومنغلقة، وبوحدة المكان الجغرافي لبني حنيفة وتماسكه على أساس من تضامنها القبلي. وفي هذا الصدد، وبما يعكس هذا المنحى تحديداً تقول المصادر إن بني حنيفة اشتهروا بمهاراتهم القتالية، وإنهم لا يساومون ولا يتزحزحون عن تمسكهم بالمحافظة على استقلالهم، وعلى هيمنتهم في الوقت ذاته. وترى هذه المصادر أن القرآن الكريم أشار إلى هذه الناحية عن الطابع الاجتماعي لبني حنيفة؛ حيث يشير حمد الجاسر إلى الآية الكريمة التي تقول: ﴿**قُل لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ**

---

(٤٨) شوفاني، **حروب الردة: دراسة نقدية في المصادر**، ص ١١٤.

الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦]، وينقل عن الطبري في تفسيره بـ «أن المعنيين بهذه الآية هم بنو حنيفة»[٤٩]. بمجموعها تشكل هذه الخصائص عناصر أيديولوجية ضيقة منغلقة، تجلّت في شكل التضامن القبلي الذي عوّلت عليه قبيلة بني حنيفة كآلية دفاعية في وجه القبائل البدوية التي كانت تحيط بها من جميع الجهات. هنا تبدو قبيلة بني حنيفة في مستقراتها في اليمامة نموذجاً لحياة حضرية ريفية، وسط بيئة بدوية شاسعة تحيط بها من كل جانب. ولا شك في أنّ هذه الخصائص، لهذه القبيلة المستقرة كانت، بما في ذلك تضامنها القبلي، ثمرة تكيّف أبنائها مع متطلبات البيئة المحيطة بهم، ولذلك كانت تستخدمها كآلية دفاعية لحماية نفسها وممتلكاتها وأبنائها ونمط الحياة الذي اختارته. من ناحية أخرى، استخدم بنو حنيفة آلية التضامن القبلي في بسط هيمنتهم السياسية على اليمامة والمحافظة عليها. ولن يتسنّى فهم ذلك إلّا إذا رُبط بنمط الحياة المستقرّة، والسياق الذي تطوّر فيه.

على أنّ من أهم النتائج المترتبة على استقرار بني حنيفة بالصيغة المشار إليها أنها دشنت عملية تشكل دولة في اليمامة. لكن هذه العملية، وتمشياً مع طبيعة مجتمع القبيلة المستقرة، كانت تتبلور على أساس قبلي، مؤدِّية إلى إقامة هيكل أولي لهذه الدولة. ولئن لم يتوفر لنا معطيات كثيرة عدا المعطيات التي تزوّدنا بمعرفة أساسية بوجود تلك الدولة ومراحل تكوينها والزمن التقريبي لولادتها فنحن نعرف أصلاً أن بني حنيفة مثلاً عاشوا حياة مستقرة قبل بروز مسيلمة الكذاب فيهم، وأنه «كان لهم تجربة مع مجتمع لا يقوم على القرابة»[٥٠]. في هذا السياق، وبناء على ما جاء في المصادر، يمكن القول إنه في مستهل القرن السادس، بدأت عملية سياسية يمكن وصفها بأنها عملية تقود إلى تشكيل دولة، كانت تتبلور في اليمامة. والافتراض هنا هو أنه على الرغم من أن

(٤٩) الجاسر، ابن عربي: **موطد الحكم الأموي في نجد**، ص ٢٤٢، وابن خميس، **المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة**، ج ١، ص ٣٠٠.

(٥٠) Eickelman, «Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,» p. 28.

بطوناً مختلفة من بني حنيفة وقبائل أخرى تربطها بها قرابة، كانوا يقطنون في أجزاء مختلفة من اليمامة، إلا أنه كانت قد تطوّرت بحلول ذلك الوقت قيادة سياسية موحَّدة لكل المنطقة. والذي يبدو أنّ هذه القيادة تحوّلت من قيادة جماعية ضمّت شيوخ أقوى ثلاث عشائر في القبيلة إلى رئاسة تبوّأها زعيم واحد أعلى. لكنّ القيادة الجماعية لم تعمّر طويلاً لانهيارها بفعل ضغوط حرب وقعت بين قبيلة بني حنيفة وقبيلة تميم البدوية واستمرّت لسنوات[٥١].

لا ينبغي أن نفاجَأ بكون عملية تشكّل الدولة اتخذت منذ البداية طابعاً قبلياً، وانتهت بنظام الحكم في اليمامة إلى أن أصبح نظاماً قبلياً بشكل واضح. أحد مؤشرات هذا النزوع القبلي هو أن قبيلة بني حنيفة لم تحاول البتة بسط سلطانها خارج اليمامة ليشمل مناطق وقبائل أخرى، وهذا يمثّل موقفاً سياسياً ينسجم تماماً مع الحدود القبلية والإقليمية الحصرية لمنطقة استقرار هذه القبيلة.

كان هوذة بن علي أول زعيم يصبح الأقوى والأوحد لليمامة بعد الحرب مع تميم وقد امتدّ به العمر حتى شهد ظهور الإسلام[٥٢]. يعتقد مونتغمري واط أن هوذة أصبح أقوى رجل في وسط الجزيرة العربية. ويدلّ على ذلك تلقّيه رسالة من النبي (ص) دعاه فيها إلى الإسلام. في تلك اللحظة كان هوذة قد أقام حلفاً مع الفرس، وتولّى مسؤولية حماية قوافلهم التجارية التي كانت تمرّ باليمامة وهي في طريقها إلى اليمن[٥٣]. وعلى خلفية ذلك بات هوذة يلقَّب بملك اليمامة. نستنتج من ذلك أن هوذة كان يحاول دفع قبيلته إلى إبداء مزيد من الانفتاح على العالم الخارجي. ويقال إنه كان للفرس حضور ملحوظ في اليمامة، وأن ممثلين من البحرين ومن اليمن كانوا يقيمون فيها على عهده. لكن ما من شيء يشير إلى أن هوذة استغلّ صلته بالفرس هذه في جلب مكاسب سوى المكاسب التجارية لليمامة، أو في تعزيز موقف قبيلته أمام قبيلة تميم المجاورة، وهما أمران

---

(٥١) Al-Askar, «Regional Politics; Al-Yamama in the 6th and 7th Centuries,» pp. 94-95.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٥٣) Watt, *Muhammad at Medina,* p. 133.

يشيران إلى سياسة استندت إلى اعتبارات قبلية وخضعت لإملاءاتها.

وحتى إذا تبيّن في التحليل النهائي أنّ هوذة أراد تغيير المظهر القبلي لقبيلته وجعله أكثر اتساعاً وشمولاً، فهو لم يقدّم لنا شيئاً يثبت ذلك. كما إن أعيان قبيلة هوذة عارضوا بقوة، على ما يبدو، صلته بالفرس، وبخاصة أنّه لم يعد لوكلاء الفرس وجود في اليمامة في أعقاب وفاته[٥٤]. يبدو أن ردّ هوذة على دعوة الرسول (ص) له إلى الدخول في الإسلام أملته عليه اعتبارات قبلية، وإن لم يكن الدليل على ذلك قاطعاً. تذكر المصادر أن النبي محمد (ص) عندما دعا هوذة قال له في رسالته إليه «اسلم تسلم، واجعل لك ما تحت يدك». وقد ردّ هوذة على ذلك بقوله «ما أحسن ما تدعو إليه وأجمله وأنا شاعر في قومي وخطيبهم والعرب تهاب مكاني فاجعل لي بعض الأمر أتبعك». وكان الرد النهائي للنبي (ص) على ذلك أنه قال «لو سألني سيابة [أي بلحة] من الأرض ما فعلت. باد، وباد ما في يديه»[٥٥]. هذا يعني أن هوذة اشترط للاستجابة لدعوة محمد (ص) إليه «الحصول على نصيب في الحكم»[٥٦]. لكن لم يتضح إن كان أراد بشرطه هذا المحافظة على استقلال اليمامة، أو جعلها شريكاً كاملاً في تركيبة سياسية إسلامية. ويبدو من رسالة النبي (ص) أنه عرض على هوذة أن يبقيه حاكماً على اليمامة، وهو ما يوحي بأن تطلعات هوذة كانت أكبر من ذلك. وأياً كان موقف هوذة من هذه المسألة، تدلّ الأحداث التي وقعت بعد وفاته في عام ٦٣٠م أنّ نظام الحكم الذي اعتمدته قبيلة بني حنيفة كان يتطوّر تبعاً لولاءات قبلية.

اليمامة في مواجهة مكة

خلف مسيلمةُ بن حبيب الحنفي هوذةَ في قيادة بني حنيفة، وهو مشهور في المصادر الإسلامية بمسيلمة الكذّاب (لادعائه النبوة كذباً). وقد ذهب مسيلمة أبعد من هوذه، كما يبدو، في اتجاه تأسيس الدولة، وذلك بإطلاقه حركة معارضة للمدينة وتزعمه لها خوفاً على استقلال

(٥٤) Al-Askar, Ibid., pp. 98-100.

(٥٥) الجاسر، **مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ**، ص ٤٨.

(٥٦) Watt, *Muhammad at Medina*, p. 133.

اليمامة من انتشار الإسلام. ووفقاً لما ذكره واط، كان الهدف من وراء هذه الحركة الدِّينية «إقامة أساس ديني وثقافي لإمارة مركزها اليمامة تكون مستقلّة عن الفرس، والبيزنطيين، وعن المدينة المنوّرة»[٥٧]. في هذه المرحلة من عملية تشكّل الدولة في اليمامة، أخذ البُعد القبلي لنظام الحكم لدى بني حنيفة بالبروز بوصفه النمط الرئيس في تلك العملية. وسيزداد هذا البُعد اتضاحاً لدى المقارنة بالتجربة الدِّينية والسياسية في مكة المكرمة في عهد النبي محمد (ص).

يتضح أساس المقارنة هنا بالإشارة إلى الأمور التي كانت تشترك فيها المنطقتان. كان يُنظر إلى قبيلة بني حنيفة في اليمامة من وجوه كثيرة على أنها المقابل الموازي لقريش في مكة. وسبب ذلك أن كلتا المنطقتين شهدت عملية استيطان جماعي قبلي، وعاشت حياة مستقرّة في بيئة بدوية محيطة، وكلتيهما تمتعت بالهيمنة السياسية في منطقتها، ونتيجة لذلك كانت كل منهما القوة الرئيسة في عملية تشكيل الدولة في المنطقة التي كانت تهيمن عليها. بهذا المعنى، يرى بعضهم أنّ تطور نمط حياة مستقرّة وتبلور تركيبة سياسية يعكسان ذلك النمط في كل من مكة واليمامة، وكانا في الواقع جزءاً «من نمط مستمرّ لقيام المراكز الحضرية وانهيارها، وتأرجحها مع تقلّبات التجارة والسياسة الدولية»[٥٨]. لكنّ بني حنيفة وقريشاً عاشتا تجربتين سياسيتين مختلفتين، وإن تشابهتا في بعض الوجوه المهمة فعلاً، وكانت لهما أهداف مختلفة، وأفضت كل منهما إلى نتائج مختلفة على نحو صارخ. فقد أصبحت قريش قوة سياسية منيعة قادت العرب والمسلمين إلى إقامة خلافة إسلامية عالمية. ومن ناحية أخرى، تبنّت قبيلة بني حنيفة موقفاً معاكساً لمجرى التاريخ، وأزيحت في النهاية وأصبحت قوة سياسية منبوذة في منطقة نائية معزولة في نجد.

لسنا بصدد إجراء تحليل شامل مفصّل في هذه الدراسة للمقارنة بين قريش وبني حنيفة، وللسياق التاريخي لأوجه الشبه والاختلاف بينهما. لكننا

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٥٨) Eickelman, «Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,» p. 24.

نفترض هنا أنّه كان للفرق الواضح في مصير كل من القبيلتين صلةً بالفرق الجوهري بينهما، خاصة في ما يتعلق بالتركيبة الاجتماعية للمجتمع المستقر لكل منهما. تقع مكة في وادٍ قاحل أجرد، لكنها أضحت في وقت قريب من القرن الخامس بعد الميلاد عند مفترق طرق التجارة الحيوية المتجهة شرقاً عبر المناطق الغربية من الجزيرة. لذلك كان استيطان قبيلة قريش ذلك الوادي، والحياة المستقرّة التي عاشتها فيه، معتمدة بشكل يكاد أن يكون حصرياً على التجارة[59]. على الجانب الآخر، كانت اليمامة آنذاك منطقة زراعية غنية تقع على أطراف الطرق التجارية نفسها. ولذلك، اعتمد استيطان بني حنيفة لتلك المنطقة، كما ذكرنا، على الزراعة في الأغلب وليس على التجارة. ويظهر أنّ هذا الفرق في الأساس الاجتماعي والاقتصادي لاستيطان القبيلتين يقع في صلب المسار الاجتماعي والسياسي المتمايز بشدة لكل منهما. وهذا ما يتجلّى في الفروق السياسية والأيديولوجية بين الإسلام الذي ظهر في بيئة مكة، والحركة الدِّينية التي قادها مسيلمة في اليمامة. وعند المقارنة بين الاثنين على هذا المستوى، ينبغي التركيز بقوة على الأيديولوجية القبلية والحصرية للحركة الدِّينية في اليمامة.

ربما كان إيكلْمان أول من لفت الانتباه إلى الأساس القبلي للحركة التي تزعّمها مسيلمة، من دون محاولة تعليل ذلك، لكنّه جعل النمط القبلي العاملَ المحرِّك الذي أطلق تلك الحركة[60]. لكنّ النتائج التي توصّل إليها تخدم غايتنا هنا في أنّ الاستيطان الجماعي القبلي كان هو السياق الذي انطلقت في داخله عملية تشكيل الدولة برمّتها. بناء على ذلك، كانت الخاصيةُ القبلية للحركة التي تزعّمها مسيلمة ونموذج الحكم الذي اعتمدت عليه تجلّياً آخر لذلك السياق.

اعتمد الاستنتاج الذي توصّل إليه إيكلمان في هذا الشأن على عدة

---

(٥٩) انـظـر: Eric E. Wolf, «The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,» *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, no. 4 (Winter 1951), pp. 330 and 332.

انظر أيضاً: فيكتور سحاب، **إيلاف قريش: رحلة الشتاء والصيف** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١٨٧، ١٨٩ و١٩١.

(٦٠) Eickelman, «Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia,» p. 47.

روايات ذات صلة، تحدّثت كلها عن حركة مسيلمة، وأظهرت أن التصوّر الذي مثّل المبدأ التوجيهي لهذه الحركة كان تصوُّراً قبليّاً بشكل دائم، وفي شأن متصل بذلك قدّم بعض الملاحظات المناسبة جداً تدعم حجته. فأشار مثلاً إلى أنّ مسيلمة، بخلاف النبي محمد (ص)، لم «يشدّد على طاعته بناءً على منطق لا يستند إلى القرابة، متجاوزاً بذلك النظام القائم على التنظيم القبلي وصلة النسب»(٦١). هناك نقطة أخرى متعلّقة بنمط ادعاء مسيلمة النبوة ومكمّلة للنقطة السابقة وهي أنّه أراد بمناشدته أتباعه إظهار أنّه «نبي بُعث لجماعته القبليّة حصراً»(٦٢). تدلّ هاتان النقطتان على أنّه هيمنت على مجتمع اليمامة أيديولوجيا القبيلة الضيقة، وذلك انعكاس لتضافر التأثير المشترك للتركيبة القبلية لذلك المجتمع من **ناحية** ولقاعدته الزراعية، من **ناحية أخرى**. وسبق أن أشرنا إلى أنّ أفراد قبيلة بني حنيفة كانوا مقاتلين مجرّبين وغير مساومين وميّالين بشدة إلى المحافظة على استقلالهم. ومن ثَم فالكلمة الأساسية هنا هي «الاستقلال» والتي ينبغي أن يُفهم منها أنها تعني صون استقلال التركيبة القبلية الحصرية لمجتمع بني حنيفة من أن يستوعبه مجتمع آخر، والمقصود بذلك المجتمع الذي كانت الحركة الإسلامية في مكة ثم في المدينة تسعى إلى بنائه.

ظهر الإسلام في مكة، كما أشرنا، في مجتمع مستقر يعتمد على التجارة. ويظهر تأثير التجارة في التركيبة الاجتماعية بمكة في أهمية تنوّع المكانة في تلك التركيبة، فوُجد في مكة عبيد ومرتزقة ومسافرون في القوافل وسماسرة وموالٍ (مفردها مولى وهو العبد). كما وُجد بالطبع التجار الذين «لم يعودوا عشائر ولا جماعات محصورة يجمع بينها النسب وإنما طوائف من تجار أثرياء وأُسرهم وأبنائهم. .»(٦٣). حتى إنّ تراكم

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٩. ينقل إيكلمان عن الطبري قوله إن صيحة مسيلمة في المعركة كانت في أرض عقربة، ويبدو ـ كما قال ـ أنها متلائمة مع سكان حضريين لا يهتمون سوى بالدفاع عن أنفسهم. وناشد شرحبيل بن مسيلمة قومه فقال «يا بني حنيفة، اليوم يوم الغيرة، اليوم إن هزمتم تستردف النساء سبيات، وينكحن غير خطيبات؛ فقاتلوا عن أحسابكم، وامنعوا نساءكم».

(٦٣) Wolf, «The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,» p. 335.

لاحظ أننا اعتمدنا في هذا القسم من التحقيق في دور التجارة وتأثيرها في الحياة الاجتماعية بمكة على الدراسة الممتازة التي أعدّها وولف.

الثروة والسلطة بسبب التجارة قسم قبيلة قريش نفسها إلى أغنياء وفقراء، فاشتُهرت عشيرتا أميّة ومخزوم الثريتان والقويتان باسم قريش الدواخل لأنهما كانتا تقطنان وسط المدينة في محيط الحرم. واشتُهرت العشائر الضعيفة والفقيرة باسم قريش الظواهر لأنّها كانت تقطن ضواحي المدينة(٦٤). يضاف إلى ذلك، أنّ أهل مكة كانوا خليطاً إثنياً أيضاً، فهناك من تحدّث عن وجود قادة قوافل سوريين ورهبان ومُداوين متنقلين وتجار سوريين وحدّادين ومعالجين أجانب ونجارين أقباط ونحّاتي تماثيل زنوج وأطباء مسيحيين وجرّاحين وأطباء أسنان ونسّاخين ونساء مسيحيات متزوجات من أفراد من عشائر قرشية وبحّارة حبشيّين. . .(٦٥). لكنّ التجارة لم تكن المزيّة الوحيدة لمدينة مكة، بل اشتُهرت أيضاً قبل بعثة النبي (ص) بأنّها محلّ الحرم الذي كانت سائر قبائل الجزيرة تعظّم حرمته وتحج إليه.

كل من الحرم والتجارة جعل مكة مدينة مفتوحة أمام غير المكيين الذين يقصدونها لأداء فريضة الحجّ كل عام، وللمشاركة في سوقها التجارية. ومع ذلك فقد استطاعت قريش المحافظة على مكانتها بوصفها القبيلة المهيمنة على المدينة وخادمة الحرم وحاميته وأكبر من زاول التجارة فيها(٦٦). لذلك، لم يؤدّ علوّ شأن مكة كمركز حضري إلى ذوبان النزعة القبلية في تركيبتها الاجتماعية. لكنها، وبخلاف الوضع في اليمامة، كانت التركيبة الاجتماعية لمكّة أكثر انفتاحاً وتنوّعاً من الناحية الاجتماعية.

هذه هي البيئة التي ظهر فيها الإسلام، ولذلك كانت عالميته وإطاره السياسي والأيديولوجي امتداداً لها من حيث أنه كان من نتاجها، ومحاولةً لتجاوز الحدود السياسية والاجتماعية لتلك البيئة من ناحية أخرى. تتجلّى الناحية التي كان للإسلام فيها انفصال تاريخي عن التركيبة السابقة بمكة في حقيقة أنه «استبدل الولاء للنسب بالولاء لتركيبة دولة، وهو ولاء تمت صياغته بعبارات دينية»(٦٧). وبخلاف الوضع في اليمامة التي صبغت قاعدتُها الزراعية أيديولوجيةَ بني حنيفة بالضيق والانغلاق،

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٥ و٣٣٧.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

يبدو أنّ التجارة الدوليّة التي شكّلت القاعدة الرئيسة للاستيطان بمكة، كانت عاملاً حاسماً في صياغة الأيديولوجية الإسلامية لتكون عالمية وشاملة. لكنّ الأيديولوجية الإسلامية لم تتجاوز الانقسامات المحلية والإقليمية فضلاً عن الهويات والقرابات المعتمِدة على النسب، بل تجاوزت الحدود القوميّة والجغرافية. من هذه الزاوية، كانت اليمامة حالة مختلفة. كما تقدّمت الإشارة، كانت اليمامة على أطراف طرق التجارة الدولية، وكان استيطانها يعتمد على الزراعة، وبالتالي، أصبح مجتمع اليمامة منغلقاً على نفسه، ومغلّفاً بمظهره القبلي. والحركة التي تزعّمها مسيلمة جاءت ثمرة لهذه الوضعية الاجتماعية والثقافية، وكانت ميولها القبلية تعبيراً ببساطة عن الميل الغالب في تلك الوضعية.

وبما أنّ الحركة التي تزعّمها مسيلمة جاءت رداً على انتشار الإسلام في الجزيرة العربية في مستهل القرن ١هـ/ ٧م، يبدو أنّ الجذور الاجتماعية المختلفة لكل من الحركتين كانت منشأ صراع بينهما انتهى بحرب بذل فيها الطرفان دماءً وكُلفاً كثيرة. وقد كشف هذا الصراع القاسي لكل منهما الفروق السياسية والأيديولوجية بين الطرفين.

يوجد كثير من الدلالات في مسار الأحداث الذي بدأ بتبادل الرسائل بين النبي محمد (ص) ومسيلمة وانتهى بنشوب الحرب. يمكن المرء رؤية أن مفهوم الطرفين، ومواقفهما وأهدافهما السياسية كانت على مسار تصادمي منذ البداية. فقد وفّرت حركةٌ دينية للموقف القديم والمتشدّد لقبيلة بني حنيفة بالمحافظة على استقلالها وعلى هيمنتها تعليلاً أيديولوجياً الآن في مواجهة نظرة الإسلام العالمية الجديدة وأيديولوجيته التوسّعية. تحكي كتب التاريخ أن مسيلمة بعث رسالة إلى النبي (ص) قال فيها «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله، أما بعد فإني قد أشركت معك في الأمر وإنّ لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكنّ قريشاً قوم معتدون»[٦٨]. توحي هذه

---

(٦٨) ابن إسحاق، نقل عنه: Eickelman, Ibid., p. 47.

انظر أيضاً واط الذي أوضح أن دعوى مسيلمة هي أنه أصبح شريكاً للنبي الكريم في النبوة، في: Watt, *Muhammad at Medina*, p. 134.

يمكن الاطلاع على رسالة رسول الله (ص) ورسالة مسيلمة في: ابن خميس، **المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة**، ج ١، ص ٢٩٩.

الرسالة بأن النقطة التي حاول مسيلمة لفت نظر النبي (ص) إليها هي حقّ قبيلة بني حنيفة في المحافظة على استقلالها داخل منطقتها اليمامة، وهو حق مكتسَب في رأي مسيلمة لسبب ديني، وهو أنه نبيّ أيضاً. بعبارة أخرى، محمد (ص) بالنسبة إلى مسيلمة، وبالتالي إلى بني حنيفة، هو رسول إلى قبيلته قريش، ولذلك ينبغي أن تقتصر مطالبه الإقليمية على أرض قبيلته، وأن مسيلمة بزعمه أنه الرسول المبعوث إلى بني حنيفة مخوَّل بالمحافظة على وحدة أراضي هذه القبيلة واستقلالها.

تجدر الإشارة هنا، إلى أن مسيلمة لم يذكر في رسالته كلمة نبي، على ما ذكرت المصادر، عندما ادّعى أنه شريك النبي الكريم (ص)، وإنما استخدم كلمة «الأمر» التي كانت تعني في العربية في القرن السابع «الحكم السياسي». وهذا يشير إلى أنّ كلمة نبي في نظر مسيلمة تعني منزلة سياسية بقدر ما هي منزلة دينية. ومن المهم أيضاً الإشارة إلى أنّ موقف مسيلمة من هذه القضية كان موقف خلفه هوذة بن علي الذي دعاه النبيّ محمد (ص) إلى الإسلام. لكن هوذة اشترط للدخول في الإسلام «الحصول على نصيب في الحكم»[٦٩]. وهذا يعني أن موقف مسيلمة هو موقف قبيلته أساساً، عدا أنه وفّر له الآن غطاء أيديولوجياً بادعائه النبوة.

بناءً على ما تقدّم، يبدو أنّ ادعاء مسيلمة النبوة شكّل مرحلة في التطور السياسي والدِّيني لقبيلته، وهي مرحلة ارتبطت بالاستيطان ارتباطاً وثيقاً كما يتجلّى من إقرار مسيلمة بنبوة محمد. ويبدو أنّ المعنى المضمَر لذلك هو أنّه ومحمداً (ص) نبيّان مبعوثان إلى اثنتين من أكثر المناطق تحضّراً وازدهاراً في شمال الجزيرة العربية. والنبوة صفة مقدّسة، وتمنح القبيلةَ التي تدّعيها شرعية المطالبة بحقوق معيّنة، منها الحق السياسي بالمحافظة على استقلالها. لكنّ ادعاء مسيلمة النبوة باعتباره ثمرة تطوّر قبلي اجتماعي وسياسي، وجزءاً من عملية تشكّل الدولة، أصبح أيضاً جزءاً من هوية بني حنيفة. وقد روي عن مسيلمة قوله مخاطباً بني حنيفة «نبي منكم خير من نبي من غيركم»[٧٠]. وعلى هذا الأساس، لا بدّ من أن بني حنيفة رأوا في ظهور

---

(٦٩) Watt, Ibid., p. 133.

(٧٠) نقلاً عن البلاذري في: Al-Askar, «Regional Politics; Al-Yamama in the 6th and 7th Centuries,» p. 151.

الإسلام بأيديولوجيته العالمية محاولة من جانب قريش لفرض إرادتها وهيمنتها السياسية على الجزيرة، منتهكة بذلك الحقوق السياسية والدِّينية للقبائل الأخرى. وهذا واضح في الرسالة التي بعث بها مسيلمةُ إلى الرسول، وخاصة قوله «ولكنّ قريشاً قوم معتدون». بهذا المعنى، يتبيّن أنّ بني حنيفة لم يفرّقوا في الواقع بين الإسلام وقريش، لأنّ الكلمتين كانتا بالنسبة إليهم بمعنى واحد، الأمر الذي يعكس المنظور القبلي لهذه القبيلة، وكان في الواقع المنظور المهيمن في الجزيرة العربية وقتئذٍ.

وقد ردّ النبي محمد (ص) على مسيلمة بقوله في رسالته الجوابية إليه «. . . وإن الأرض لله يُورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين، والسلام على من اتبع الهدى»[٧١]. كان النبيّ (ص)، بردّه هذا، واضحاً وقاطعاً في رفض الاعتراف بأي حدود قبلية أو إقليمية تعترض دعوته، فأبلغ مسيلمةَ في تلك الرسالة بأنه إما تُذعن اليمامة سلماً ـ السلام على من اتبع الهدى ـ أو تُذعن قهراً. لكنّ اليمامة أبت الالتحاق بالدولة الإسلامية في المدينة المنوَّرة. وعقب وفاة النبي (ص)، لم تعترف قبيلةُ بني حنيفة بسلطة خليفته أبي بكر الصدّيق أيضاً. وقد رأى أبو بكر في ذلك ارتداداً عن الإسلام، فردّ ببعث الجيوش الإسلامية لإعادة بني حنيفة إلى كنف الدولة الإسلامية. كان ذلك جزءاً مما بات يُعرف في التاريخ الإسلامي بحروب الرِّدَّة التي دارت رحاها بين عامي ٦٣٢ و٦٣٤م[٧٢]. وتُبيّن بعض الروايات أن عبارة «الردّة» تثير اللغط في هذا السياق لأنّ عدة قبائل في وسط الجزيرة، ولا سيما قبيلة بني حنيفة، لم تكن قد انضوت تحت لواء الدولة الإسلامية عندما تُوفي الرسول (ص)[٧٣] وعلى أي حال، خاضت قبيلة بني حنيفة بزعامة مسيلمة قتالاً شرساً وهَزمت أوّل جيشين إسلاميَّين توجّها لإخضاعها[٧٤]. لكنّها مُنيت بهزيمة ساحقة على يد الجيش

---

(٧١) ابن خميس، **المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة**، ج ١، ص ٢٩٩.

(٧٢) Al-Freih, «The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn al-Wahhâb and his Movement,» p. 37.

(٧٣) Al-Askar, «Regional Politics; Al-Yamama in the 6th and 7th Centuries,» p. 158.

(٧٤) ابن خميس، **المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية: معجم اليمامة**، ج ٢، ص ١٦٥.

الثالث بقيادة خالد بن الوليد وقُتل مسيلمة، وعادت اليمامة إلى كنف الدولة الإسلامية عنوة[٧٥].

ما بعد حروب الرّدّة

بعض الملاحظات الختامية

حدثت تطوّرات ثلاثة في اليمامة عقب حروب الردّة وكان لها تأثير في المستقبل الاجتماعي والسياسي لهذه المنطقة، ولا سيما خصائصها القبلية. **التطور الأول**، هو القرار الذي اتخذته الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، والذي اتُّخذ فور انتهاء الحرب، بتغيير التركيبة الديمغرافية لليمامة. وفي هذا الصدد، طُبِّقت سياسة سكانية استوطنت بموجبها قبائلُ عربية أخرى عدةَ قرى لبني حنيفة باليمامة[٧٦]. الواضح أنّ الهدف من ذلك كان إضعاف القاعدة الاجتماعية لقبيلة بني حنيفة في عقر دارها، وذلك لإضعاف شعورها التضامني القبلي. **التطور الثاني**، الذي تمخّضت عنه الحرب كان تراجع المكانة السياسية لقبيلة بني حنيفة في الجزيرة. فبسبب معارضتها الإسلام في بادئ الأمر، وخاصة مقاومتها الشرسة في الحرب، أضحت منبوذة نوعاً ما في المجتمع السياسي في المدينة. وبعد إعادة دمجها في الدولة الإسلامية، لم يكن من بين الولاة الذين عُيّنوا على اليمامة فرد من هذه القبيلة[٧٧]. **التطور الثالث**، والمهم هنا هو أنّ بني حنيفة وباقي أهل اليمامة دخلوا في الإسلام في النهاية وحسن إسلامهم وبقي الإسلامُ الدِّين المهيمن في منطقتهم.

يبدو أن هذه التطورات كانت كافية لجعل القوى القبلية في التركيبة الاجتماعية لليمامة، ومعها عملية تكوين الدولة، تفقد قوتها وزخمها. لكن تبيّن أن هذا الابتعاد المتوقَّع عن القبلية كان طويلاً ومتطلّباته كثيرة.

---

(٧٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٧.

(٧٦) صالح بن سليمان الناصر الوشمي، **ولاية اليمامة: دراسة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية**، سلسلة الأعمال المحكمة؛ ١ (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، ص ٨٨.

(٧٧) Al-Freih, «The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn 'Abdal-Wahhāb and his Movement,» p. 37.

وعلى صلة بذلك، تجدر الإشارة إلى أن الدولة الإسلامية باعتمادها سياسة إعادة التوطين في اليمامة اتّبعت نمط الاستيطان الجماعي القبلي نفسه. ويبدو أيضاً أنّ عامة الذين أعيد توطينهم كانوا من قبيلة تميم البدوية جارة قبيلة بني حنيفة ومنافِستها الرئيسة في المنطقة ذاتها. ربما زادت سياسة إعادة التوطين تنوّع التكوين القبلي لأهل اليمامة، وهي خطوة منطقية في سبيل إضعاف التركيبة القبلية لهذه المنطقة. لكنّ زيادة التنوّع تمّت على أساس من الاعتبارات القبلية ذاتها التي صاغت التركيبةَ الديمغرافية في الجزيرة العربية، ولا سيما تركيبة اليمامة، طوال قرون. لذلك، سُمح للقبائل التي أعيد توطينها في قرى بني حنيفة بالقيام بذلك على شكل جماعات أو عشائر قبلية، فكانت كل قبيلة أو طائفة من العشائر المنتمية إلى قبيلة واحدة تستوطن قرية أو موقعاً استيطانياً، وتجعله ملكاً لها من الناحية العملية(٧٨). نتيجة لذلك، لم تُفضِ سياسة إعادة التوطين إلى تقطيع أوصال الوحدة الإقليمية للقبيلة، ولكن أضافت ببساطة مزيداً من القبائل إلى القبائل الموجودة أصلاً، أعني من تبقّى من بني حنيفة وبني بكر بن وائل. والشيء الذي ربما زاد الحسّ القبلي لدى بني حنيفة تأجّجاً أنها وجدت نفسها بعد تلقيها هزيمة حاسمة، أنها أصبحت مقصيةً سياسياً، وتحت حكم منافستها البدوية. على أنه يتعين القول إنه ساد الهدوء السياسي اليمامة في عهد الخلفاء الراشدين بين عامي ٦٣٢ و٦٦٠م. لكنّ الأحداث السياسية التي تلت وفاة الخليفة الأموي الأول في عام ٦٠هـ/ ٦٨٠م تُثبت أنّ النزعة القبلية في اليمامة مرّت بعملية تحوّل، لكنها كانت أبعد ما تكون عن نهايتها لأنه في تلك السنة استأنفت قبيلة بني حنيفة صراعها لاستعادة هيمنتها السياسية(٧٩).

لم يشكّل سقوط حكم بني حنيفة، بسبب حروب الرّدّة، نهاية طموحها الدفين القديم إلى الهيمنة. فبعد دخولها في الإسلام، أُعيد تعريف طموحها السياسي بعبارات دينية وعالمية عوضاً عن العبارات القبلية

---

(٧٨) الوشمي، المصدر نفسه، ص ٨٨. يورد الوشمي نقلاً عن ياقوت الحموي بعض الأمثلة على عملية إعادة الاستيطان القبلية في اليمامة عقب هزيمة بني حنيفة. منها قرية مرعة التي استوطنتها قبيلة بني عمرو القيس، والفقي (سدير) التي استوطنها بنو الأنبار، وما إلى ذلك.

(٧٩) Al-Freih, Ibid., p. 38.

كما كانت الحال في الماضي. لذلك، من المفيد أن نشير إلى أن ثورات بني حنيفة في أثناء الخلافة الأموية، اندلعت في سياق حركة الخوارج، وهي حركة أدّت دور المظلّة للفصائل الإسلامية المتنوعة التي كانت عامّتها سيئة السمعة لتعصّبها ووحشيتها. لكن ربما من المفارقة في الأمر أنّ شيئاً واحداً ميّز هذه الحركة، وهو أيديولوجيتها السياسية التي كانت أكثر الأيديولوجيات السياسية التي ظهرت في عصر الأمويين «ليبرالية» في الفكر الإسلامي أو هكذا تبدو. إنها تطالب بأن تختار الأمّةُ كلها رئيس الدولة الإسلامية (الخليفة) على أساس صدق إيمانه، أياً تكن قوميته أو لونه أو نسبه القَبلي[٨٠]. لكن ما من دليل على أن «الأيديولوجية الليبرالية» للخوارج وصلت إلى حيّز التنفيذ على يد بني حنيفة في كل مرة وُفِّقوا فيها إلى استعادة سيطرتهم السياسية على اليمامة. والحقيقة أن نجاحاتهم في هذا الإطار كانت دائماً قصيرة الأمد، وهو ما قد يشير إلى أنّها لم تتمكن من البقاء في السلطة زمناً يكفيها لوضع أيديولوجيتها موضع التطبيق. لكن يبدو مهماً بالمثل حقيقة أن قادة بني حنيفة لم يكونوا من الخوارج، على الرغم من أنهم عملوا في سياق هذه الحركة. وأحد المدافعين البارزين عن هذا الرأي هو حمد الجاسر الذي يصرّ على القول إن الثورات المتكررة التي أشعلتها قبيلة بني حنيفة جاءت نتيجة سياسة القبضة الحديدية التي مارسها الحكام الأمويون في اليمامة، وهي سياسة عرّضت سكان تلك المنطقة، على ما ذكر الجاسر، لاضطهاد اقتصادي وسياسي عنيف[٨١]. وعلى هذا الأساس، كانت ثورات بني حنيفة شكلاً من أشكال مقاومة الاضطهاد السياسي والاقتصادي الذي مارسه الأمويون في حقهم. وبطريقة مشابهة، كان المقصود من «الأيديولوجية الليبرالية» ليس الإسلام بذاته، وإنما التشكيك في احتكار قبيلة قريش للسلطة في الدولة الإسلامية[٨٢]. ويذكرنا الشيخ محمود أبو زهرة أن عامة قادة

(٨٠) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ج ١: **في السياسة والعقائد**، ص ٧٥.

(٨١) الجاسر، **ابن عربي: موطد الحكم الأموي في نجد**، ص ٢٢ ـ ٣٠، ٧٧ ـ ٧٨، ٨٨ ـ ٨٩ و٩١.

(٨٢) أبو زهرة، المصدر نفسه، ج ١: **في السياسة والعقائد**، ص ٧٣ ـ ٧٤.

الخوارج (وأغلبهم من بني حنيفة) انتموا إلى اتحاد قبائل ربيعة، بيد أن قريش انتمت إلى اتحاد قبائل مُضَر، وأن المنافسة بين الطرفين ترجع إلى زمن ما قبل الإسلام أي إلى زمن الجاهلية[٨٣].

ذكرنا أن المبدأ الأساس للـ «أيديولوجية الليبرالية» يدعو إلى فتح باب الترشّح لمنصب الخليفة (رأس الدولة الإسلامية) أمام كل مسلم أياً تكن قبيلته أو أصوله القومية. لكن ما من مرّة سيطرت فيها قبيلة بني حنيفة على اليمامة وسمحت بتطبيق هذا المبدأ على أراضيها. حتى الخوارج، الذين أشعل بنو حنيفة الثورات باسمهم، لا يبدو أنهم كانوا مخلصين لأيديولوجيتهم بالقدر الكافي أيضاً. فيُقال إنّ هؤلاء الخوارج كانوا متحاملين على الموالي (العبيد) وهو أمر ربما يفسّر قلّة عدد الموالي الذين انضمّوا إلى حركتهم[٨٤]. لكن بني حنيفة والخوارج لم ينفردوا في هذه المسألة لأنّ هذه «الأيديولوجية الليبرالية» ليست غريبة عن الإسلام. على العكس، لا يمكن أن توصف سوى أنها إسلامية لأن الإسلام اعتمد على أكثر الأيديولوجيات عالمية في عصره. على أنه حتى مع أيديولوجية عميقة الأثر بشمولية مبادئها وعالميتها، بقيت قريش قبيلة النبي محمد (ص) مسيطرة على الدولة الإسلامية إلى حين سقوط الخلافة العباسية في القرن ٧ هـ/ ١٣م، أي إنها ظلّت مسيطرة لحوالى ستمئة سنة. وهذا الاحتكار للسلطة حاز قوة وتعليلاً فقهياً ونظرياً عندما جعل الفقهاءُ انتسابَ الخليفة (رأس الدولة) إلى قريش أحد الشروط المؤهِّلة لتولّي الخلافة.

هذا التناقض الواضح بين المبدأ النظري أو الأيديولوجيا، والسياسات العملية المطبَّقة على أرض الواقع ليس بالأمر غير المألوف في عالم السياسة. لكنّه يشير إلى أنّ بعض المتغيرات، إلى جانب الدِّين في هذه الحالة، كان لا يزال فاعلاً. من بين هذه كان شكل العلاقة بين الحياة البدوية أو الحياة الرعوية والحياة القبلية. فالبداوة نمط حياة، في حين أن القبلية كصفة والقبيلة كاسم أيديولوجيا. لذلك، فإن العلاقة بين

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

الاثنتين ليست تلقائية ولم تكن كذلك يوماً. لكنْ هناك أمر واحد واضح وهو أنّه يمكن أن توجد القبلية مع الحياة البدوية ومن دونها. بعبارة أخرى، القبلية يمكن أن توجد من دون وجود قبائل بالضرورة، وأن تتكيف مع البيئة الحضرية. في الواقع، وكما يشهد بذلك تاريخ الجزيرة، يمكن أن توفّر القبلية أساساً أولياً لعملية التحضّر. وبهذا المعنى، تصبح القبلية جزءاً من بنية أيديولوجية أوسع، ربما تحتلّ فيها موقعاً بارزاً عند مفترق تاريخي معيّن. ونحن نجد في طول مدة بقاء القبلية في الجزيرة العربية، وبخاصة بعد حقبة طويلة من التحضر في اليمامة، وحتى بعد دخولها في الإسلام ودمجها في الإمبراطورية الإسلامية، حالة تستحقّ الدرس. وهناك **عامل آخر** على صلة بالتناقض وهو أن التحضّر ليس عملية مطردة، بمعنى أنه لا يتبع خطاً مستقيماً ومستمراً نحو التقدّم. ولكنّه عملية تتخلّلها تعرجات، وانقطاعات كما تُظهر حالة اليمامة. **والعامل الثالث** هو أنّ نمط العيش البدوي كان النمط الغالب في ذلك الوقت. ولهذا النمط بعض الخصائص المميّزة، منها عجزه عن أن يكون نمطاً مستقلاً، وهو ما يعني أنّه لا يمكن أن يكون فاعلاً وهو في عزلة[(٨٥)]. بعبارة أخرى، النمط البدوي كان جزءاً لا يتجزّأ من تشكيل اجتماعي أوسع.

لكنّ النمط البدوي ليس نقيضاً للنمط الحضري، بخلاف ما يقوله خازانوف (Khazanov)[(٨٦)]. في الواقع، يتداخل هذان النمطان في تشكيل اجتماعي أوسع، وحاكم عليهما معاً. والخصائص الاجتماعية والسياسية لكل منهما، وبالتالي، الأوضاع الاجتماعية التي تكتنف وجودهما، تتبلور من خلال الوحدة البنيوية لذلك التشكيل[(٨٧)]. لذلك، فإنه بوجود هذان

---

(٨٥) A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, translated by Julia Crookenden with a foreword by Ernest Gellner, Cambridge Studies in Social Anthropology; 44 (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1984), p. 198.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٨٧) Talal Asad, «Equality in Nomadic Systems?: Notes towards the Dissolution of an Anthropological Society,» paper presented at: *Pastoral Production and Society = Production pastorale et société: proceedings of the international meeting on nomadic pastoralism, Paris 1-3 Dec. 1976*, edited by L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals (Cambridge, [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1979), p. 422.

النمطان في هذا التشكيل الاجتماعي، لا بدّ من أن تتجلّى خصائصهما على أكثر من صعيد، في إطار التشكيل نفسه. بناءً على ذلك، ينطبق مبدأ الانقطاع أو عدم الاستمرارية على حالة البداوة أيضاً، لكن مع فارق مهمّ وهو خاصية هذا النمط التي أشرنا إليها، وهي عدم استقلاله عن محيطه. لذلك نجده يعتمد دائماً على نمط الحياة الحضرية، مما يجعله الطرف المتأثّر بالعلاقات المتبادلة بين الاثنين على المدى الطويل. وهذا هو السياق الذي بقيت فيه القَبيلةُ السمةَ المميّزة لنمط الاستيطان في اليمامة، ولتركيبتها الاجتماعية بعد انقضاء زمن طويل على دخولها في الإسلام ودمجها في تركيبة الدولة الإسلامية.